

AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

G. W. LEIBNIZ

NUEVOS ENSAYOS SOBRE EL ENTENDIMIENTO

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN
JUAN R. GOBERNA FALQUE

Akal / Básica de Bolsillo / 327

G. W. Leibniz

NUEVOS ENSAYOS SOBRE EL ENTENDIMIENTO

Edición y traducción de: Juan R. Goberna Falque

Revisión de: Rubén Molina Martínez



Cuando nacemos, ¿nuestra alma está completamente vacía o contiene ya los principios de la ley divina? ¿Nuestros conocimientos provienen de la experiencia? Este es el punto de partida de los Nuevos ensayos sobre el entendimiento, escritos por G. W. Leibniz entre 1703 y 1704 con el propósito de refutar las ideas de John Locke, expuestas, unos años antes, en sus famosos Ensayos sobre el entendimiento humano. La obra tiene la forma de un diálogo entre dos personajes: Filaletes, defensor de los postulados empiristas de Locke, y Teófilo, seguidor de la corriente racionalista y alter ego de Leibniz. Con una nueva traducción, profusamente revisada y anotada, los Nuevos ensayos ponen de manifiesto la enorme riqueza intelectual de Leibniz, uno de los pensadores más relevantes de la historia intelectual del mundo moderno, con grandes aportaciones a ámbitos del conocimiento tan amplios como los de la metafísica, la epistemología, la lógica, las matemáticas, la física, la jurisprudencia o la historia.

Juan R. Goberna Falque es docente e investigador del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Murcia. Entre sus principales publicaciones destacan Civilización. Historia de una idea (Santiago de Compostela, 1999), Cultura, culturae. Estudios de historia intelectual contemporánea (Murcia, 2005) y la edición de la Física social (Madrid, 2012), de Auguste Comte.

ganz1912

Diseño de portada
Sergio Ramírez

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Imagen de cubierta:
Leibniz con la princesa Sofía del Palatinado y su hija Sofía Carlota en los jardines de Herrenhausen,
pintura de Georg Dieckmann (1898, Sophienschule, Hannover)

Título original
Nouveaux essais sur l'entendement

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4545-8

ganz1912

Estudio preliminar

Nuevos ensayos sobre el entendimiento, de G. W. Leibniz

Quizá nunca haya un hombre leído tanto, estudiado tanto, meditado más y escrito más que Leibniz... Lo que ha elaborado sobre el mundo, sobre Dios, la naturaleza y el alma es de la más sublime elocuencia. Si sus ideas hubiesen sido expresadas con el olfato de Platón, el filósofo de Leipzig no cedería en nada al filósofo de Atenas.

Denis Diderot, 1758

INTRODUCCIÓN

La trascendencia del filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) resulta indiscutible y su presencia sistemática que en la historia intelectual contemporánea así lo pone de manifiesto. A Leibniz le debemos grandes aportaciones en ámbitos tan variados como la historia, el derecho, la física, la química o la geología; realizó importantísimos descubrimientos científicos (tales como, por ejemplo, el cálculo infinitesimal o la aplicación del concepto de energía cinética a

la mecánica); fue un eficaz político y cortesano; escribió miles de manuscritos en las principales lenguas científicas de la época; mantuvo sólidas y fluidas relaciones epistolares con cientos de colegas y, sobre todo, fue capaz de elaborar un sistema filosófico original que constituyó el pilar de la filosofía de la Ilustración alemana y una de las principales referencias en toda la filosofía posterior.

La inteligencia, la profundidad, la capacidad de innovación, y la cantidad y la variedad de manuscritos legados por Leibniz le convierten en un hombre verdaderamente excepcional. Valga, como simple muestra ejemplar, la valoración que Auguste Comte hizo de él en su célebre Curso de filosofía positiva:

> De momento [...] no ha podido existir [...] ningún verdadero filósofo, en el caso de que [...] este título suponga necesariamente [...] la preponderancia habitual del espíritu de conjunto, cualquiera que sea su naturaleza o su dirección, teológica, metafísica o positiva. En este sentido, [...] el gran Leibniz habría sido efectivamente el último filósofo moderno, ya que tras él, nadie, ni siquiera el ilustre Kant, pese a su admirable capacidad lógica, ha cumplido convenientemente todavía las condiciones de la generalidad filosófica en suficiente armonía con el avanzado estado de la evolución mental (A. Comte, 2012 [1839-1842]: 1078).

Los resultados de su ciclópeo trabajo son de tal calibre que se puede asegurar que no ha existido, ni existe todavía, un solo crítico que haya sido capaz de familiarizarse con el conjunto de su obra, por lo demás, en gran parte inédita todavía hoy. Y es que Leibniz publicó muy poco en vida y de hecho, más allá de algunos artículos editados en revistas científicas como las Acta

Eruditorum, tan solo consigue presentar al público ilustrado de la época los Essais de théodicée (1710). Obras de referencia ineludible en la historia del pensamiento tales como el Discours de métaphysique (1686) o los Nouveaux essais sur l'entendement (ca. 1703-1705) solo verán la luz póstumamente.

Nuestro proyecto editorial se ha fraguado precisamente con el propósito de dar a conocer a los lectores españoles y hispanoamericanos una nueva versión en lengua castellana de esta última obra, los Nouveaux essais sur l'entendement, en la que Leibniz procede a realizar un examen crítico integral de las tesis que el filósofo empirista inglés John Locke (1632-1704) había expuesto por primera vez en diciembre de 1689 en su celebérrimo libro An Essay concerning Human Understanding. Pero antes de proceder analizar la azarosa historia editorial del proyecto leibniziano, de explicitar someramente los recursos retóricos y narrativos de los que nuestro filósofo se sirve y de bosquejar una sinopsis de la obra a partir de las principales cuestiones que finalmente aborda, consideramos oportuno realizar una breve semblanza biográfica que pueda permitir a los lectores contextualizar mejor este hito intelectual en el conjunto de la impresionante producción de su autor.

EL ÚLTIMO FILÓSOFO MODERNO

En consonancia con la prolija literatura crítica que ha propiciado el estudio detallado de la obra de G. W. Leibniz a lo largo de los últimos trescientos años (como lo ponen de manifiesto las 25.000 referencias bibliográficas incluidas de momento en la Leibniz-Bibliographie), han sido también numerosos los autores que han querido ilustrarnos con sólidas aportaciones sobre la vida y la obra de nuestro filósofo (cfr. una relación completa en Eberhard y Eckhart, 2003), entre las

que cabría destacar las realizadas por K. Müller y G. Krönert (1969), E. J. Aiton (1985), J. Bouveresse (1994), J.-M. Robert (2003), M.ª R. Antognazza (2009) y J. Echeverría (1981, 2011), de quienes hemos tomado las informaciones biográficas en las páginas que siguen.

Gottfried Wilhelm Leibniz nace en Leipziz el 1 de julio de 1646 en el seno de una familia luterana. Su padre, Friedrich Leibniz, es profesor de universidad, pero fallece cuando él apenas cuenta con seis años de edad. Hereda su biblioteca personal, muy bien provista, de la que se sirve con mucha frecuencia y que está en el origen de la vasta cultura de nuestro filósofo, quien desde niño pone de manifiesto su espíritu autodidacta.

Sus años escolares transcurren en la Nicolai-Schule de Leipzig, y en 1661 comienza sus estudios universitarios, también en su ciudad natal. Su principal profesor allí es el jurista, teólogo y filósofo alemán Jakob Thomasius (1622-1684), con quien debate frecuentemente las posibilidades de conciliación entre los «modernos» (especialmente Bacon, Descartes y Hobbes) y Aristóteles. Apenas dos años después de su ingreso en la Universidad de Leipzig, Leibniz defiende por primera vez públicamente un trabajo académico, una tesis de baccalaureatus sobre el principio de individuación y que lleva precisamente por título Disputatio metaphysica de principio individui. Tras una fugaz estancia en la Universidad de Jena, donde asiste a los cursos de Ehrard Weigel, inicia en 1663 sus estudios en Derecho. Un año más tarde, en 1664, Leibniz logra licenciarse en la Universidad de Leipzig con una tesis titulada Specimen quaestionum philosophicarum exjure collectarum.

En 1666, con apenas veinte años de edad, Leibniz defiende una disertación aritmética sobre las complexiones, Disputatio arithmetica de complexionibus, que está en el origen de su

célebre De arte combinatoria. En este opúsculo se alude por primera vez al proyecto de una «escritura universal». La trascendencia de este trabajo en la futura evolución de su propio pensamiento será realmente decisiva, pues Leibniz va a defender durante toda su vida que el «arte combinatorio» proporciona las bases más generales de la lógica y las matemáticas y de hecho siempre se mostrará convencido de que, en el caso de que algún día lleguemos a poner a punto un «alfabeto de los pensamientos humanos», el proyecto de establecimiento de una «característica universal» solo podrá asentarse sobre este arte. Además, y como buena prueba de su precocidad y de su excepcional capacidad de trabajo, en este mismo año Leibniz culmina su periodo formativo en la Universidad de Altdorf con la defensa de De casibus perplexis in jure, una tesis en Derecho sobre los casos perplejos.

Entre 1666 y 1667 Leibniz realiza una estancia en Núremberg. Como consecuencia de su excelente fama como estudiante universitario, y de su impecable formación jurídica, entra en contacto personal con el barón Johann Christian von Boyneburg (1622-1672), consejero del elector de Maguncia, el arzobispo Johann Philipp von Schönborn (1605-1673), que en ese momento gobierna el más prestigioso e influyente estado del Sacro Imperio Romano Germánico. Este barón se convierte desde entonces en protector de Leibniz, que le acompaña en sus estancias en Fráncfort y Maguncia. En 1670 es nombrado consejero en el Tribunal Supremo de Maguncia.

Bajo el mecenazgo de Boyneburg Leibniz logra desarrollar varios trabajos de corte jurídico, como Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae, y dedica grandes esfuerzos intelectuales a su proyecto de reunificación de las diferentes iglesias de la cristiandad, como dan prueba de ello su serie de manuscritos reunidos bajo el título Confessio naturae

contra atheistas (1668-1672). De esta misma época datan algunos escritos políticos sobre cuestiones tan diversas como unas demostraciones para la elección del rey de Polonia, unas reflexiones para el establecimiento en Alemania de una academia o sociedad científica e incluso un proyecto de expedición a Egipto presentado al monarca francés Luis XIV (1638-1715).

Como lector compulsivo y seguidor de las obras que los filósofos mecanicistas modernos estaban divulgando desde principios del siglo XVII, Leibniz elabora asimismo sus primeros trabajos en física, en los que sigue los presupuestos científicos de sus autores de referencia. Así, en 1670 redacta Hypotesis physica nova, y cuya primera parte, Theoria motus abstracti, dedica a la Académie des Sciences de París, mientras consagra la segunda, Theoria motus concreti, a la Royal Society de Londres.

Entre 1672 y 1676 Leibniz va a realizar una larga estancia en París, en compañía del hijo del barón de Boyneburg, de cuya educación se estaba encargando por entonces. El objetivo inicial de la estancia era de índole política, puesto que es el propio príncipe elector de Maguncia quien lo destina allí como encargado de una misión diplomática. Sin embargo, tal misión pierde enseguida todo su sentido, pues en mayo de 1672 Luis XIV le declara la guerra a Holanda, y evitar tal enfrentamiento había sido el objetivo principal encomendado a Leibniz en dicha misión.

Como consecuencia del fallecimiento del barón de Boyneburg, a finales de 1672, y, justo a continuación, del propio príncipe elector de Maguncia, Leibniz pierde a sus principales valedores y decide quedarse durante un tiempo en París. Es precisamente durante esta estancia cuando inicia sus investigaciones matemáticas, y más particularmente sobre la

cuadratura del círculo, quizá como consecuencia del estímulo que le provoca la lectura de los manuscritos de René Descartes (1596-1650) o Blaise Pascal (1623-1662), así como por las relaciones personales con filósofos y polímatas de renombre, tales como el astrónomo holandés Christiaan Huygens (1629-1695), quien en la práctica se convierte para Leibniz en una especie de tutor científico. Aprovecha una estancia muy breve en Londres para leer trabajos de los científicos ingleses más relevantes que por entonces estaban desarrollando allí sus investigaciones y de los que pudo tener noticia gracias al primer secretario de la Royal Society, el teólogo y filósofo alemán Henry Oldenbourg (1619-1677).

En este mismo periodo cabe destacar también la profunda renovación que se produce en su sistema filosófico, probablemente, en este caso, bajo la influencia de los debates y discusiones que mantiene con Antoine Arnauld (1612-1694), Nicolas Malebranche (1638-1715), Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708), Simon Foucher (1644-1696) o Edme Mariotte (1620-1684), entre otros. En este sentido, además de dedicarse a preparar una Confessio philosophi (1673), sobresale el inicio de su vasto proyecto de síntesis titulado De summa rerum, del que tan solo se han conservado algunos fragmentos.

El balance de esta etapa en la vida de Leibniz no puede ser más impresionante: es precisamente en París donde nuestro filósofo perfecciona la pascalina y pone a punto su propia calculadora mecánica, que también podía multiplicar y dividir, y sienta las bases de su mayor descubrimiento matemático: el cálculo infinitesimal. Como consecuencia de todos estos méritos científicos es elegido miembro correspondiente de la Royal Society de Londres con solo veintisiete años de edad.

En 1676 sobresale particularmente su traducción al latín de dos de los más célebres diálogos platónicos: el Teeteto y el

Fedón (o Sobre el alma). A finales de ese mismo año Leibniz se encuentra en una encrucijada vital y toma una decisión profesional que marcará el resto de su vida. En efecto, es en esa fecha cuando acepta el puesto de bibliotecario, historiador y consejero privado que le ofrece Juan Federico de Brunswick-Luneburgo (1625-1679), duque de Hannover. Comienza así el mecenazgo de cuarenta años de duración entre Leibniz y la casa de Hannover. Y precisamente de camino a Hannover tiene la ocasión de conocer personalmente a Baruch de Spinoza (1632-1677), muy poco antes del fallecimiento del célebre filósofo racionalista.

En 1678 pone en marcha sus primeros estudios sobre dinámica. Frente a los postulados de los «modernos», Leibniz defiende que la noción de «cantidad de movimiento» resulta a todas luces insuficiente como fundamento de la física. En este sentido, propugna la reintroducción de una noción desterrada en la física mecanicista, la de «forma sustancial» tomada como «fuerza», planteamiento que jugará un rol fundamental en la constitución de su futura metafísica.

La actividad científica, filosófica y política de Leibniz durante 1678 es incesante: es nombrado consejero del duque de Hannover, mantiene una intensa correspondencia con Jacques Bossuet Bénigne (1627-1704) en aras de la reunificación de las iglesias, y, en el marco de un gran proyecto sobre «ciencia general», realiza sus primeras investigaciones sobre cálculo lógico, aritmética binaria, o «diádica», la «característica geométrica», etc. y redacta algunos escritos sobre la «lengua universal».

Como prueba fehaciente de la diversidad de intereses que pone de manifiesto nuestro filósofo a lo largo de su vida puede servir su participación en proyectos de innovación tecnológica como el del diseño, en 1680, de una máquina eólica para

extraer plata de las minas de Harz, en Bohemia. La influencia del anatomista danés Nicolas Steno (1639-1686), considerado padre de la geología moderna, se deja sentir en la atracción que experimenta Leibniz hacia esta incipiente ciencia, y que está en el origen de Protagea, un tratado sobre la edad de formación de la Tierra que redacta por entonces (aunque, como la práctica totalidad de su obra, sólo verá la luz póstumamente, en este caso en 1749).

En 1682, Leibniz promueve la fundación en su ciudad natal de la revista científica mensual Acta Eruditorum. Parte importante de sus escritos publicados en vida verán la luz precisamente en esta revista, en la que expondrá una parte sustancial de sus planteamientos científicos, tales como algunos descubrimientos que había realizado durante su estancia parisina como la expresión de π a través de una serie (De vera proportione circuli ad quadratum), o su oposición al mecanicismo cartesiano y su voluntad de reinstaurar las causas finales en el ámbito de la física (Unum opticae, catoptricae et dioptricae principium).

Sus investigaciones son entonces, como estamos comprobando, ya muy diversas, y Leibniz tiene la capacidad de saltar de un campo a otro sin la menor dificultad. Así, en 1684 escribe Nova methodus pro maximis et minimis, que constituye de facto la primera exposición del cálculo diferencial, y Meditationes de cognitione, veritate et ideis, en las que esboza una parte sustancial de su teoría del conocimiento.

Apenas un año más tarde, en 1685, el duque Ernesto Augusto de Brunswick-Luneburgo (1629-1698) le encarga la redacción de una historia de la casa de Brunswick desde la época de Carlomagno (o incluso antes) que pudiera servir de plataforma de defensa de sus ambiciones dinásticas.

Además de sus nuevas obligaciones laborales, Leibniz logra sistematizar por primera vez, en 1686, su propio sistema filosófico en un texto titulado Discours de métaphysique. En este texto, redactado, en efecto, en lengua francesa, Leibniz expone su célebre tesis según la cual Dios ha creado el mejor de los mundos posibles, esboza su teoría de las sustancias individuales o «mónadas», así como la de la «armonía preestablecida» (que va de la mano de la del progreso indefinido de los saberes), y desarrolla la de una conservación de la fuerza (que choca frontalmente con la física mecanicista cartesiana). Leibniz le remite el texto a Antoine Arnauld y establece con él un debate epistolar, especialmente en lo tocante a la idea de que la «noción completa» de un individuo dado encierra todo cuanto ha de sucederle en la vida, tesis que a juicio de su interlocutor implica una especie de fatalismo. De forma paralela, y en íntima relación con este texto, Leibniz redacta sus Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités, una versión más prolija de su cálculo lógico. Y durante este mismo año logra asimismo precisar sus concepciones acerca de la dinámica en Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii, escrito que está en el origen del estallido de la larguísima controversia sobre la verdadera evaluación de las fuerzas vivas con los defensores del cartesianismo (especialmente con el misterioso abate de Catelan en la République des Lettres), y que explica, en buena medida, la correspondencia que por entonces mantiene con Malebranche.

Como consecuencia de las necesidades de documentación propiciadas por su trabajo como historiador de la casa de Brunswick, entre 1687 y 1690 Leibniz se dedica a viajar por Alemania, Austria e Italia en busca de materiales de archivo de relevancia. En 1691, poco tiempo después de su regreso a

Hannover, es nombrado bibliotecario de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbuttel, considerada en aquella época la octava maravilla del mundo.

La capacidad de trabajo y la voracidad intelectual de Leibniz se ponen de manifiesto una vez más en la primera mitad de la década de los noventa, si tenemos en cuenta la profusión de los escritos que elabora entonces, en los que desafía a los defensores del cartesianismo (particularmente al tratar algunos problemas físicos o matemáticos como el de la curva isocrona o el de la regla de la cadena) o aborda otras cuestiones relacionadas con los principios de la física: Dynamica de potentia (1689-1690), Essay de dynamique (ca. 1691), Animadversiones in partem generalem Principiorum cartesianorum (en el que concentra sus críticas contra la física cartesiana, 1692), Specimen dynamicum (1695), etc. Los biógrafos de Leibniz suelen coincidir a la hora de señalar precisamente en estos años un giro teórico en la obra filosófica de Leibniz, que le llevarían a acometer una segunda formulación de todo su sistema y cuyos hitos serían la redacción de manuscritos tales como De primae philosophiae emandatione et de notione substantiae (artículo publicado en Acta Eruditorum y en el que se expone el programa de una reforma de la metafísica, 1694), Système nouveau de la nature et de la communication des substances (publicado en este caso en el Journal des Savants, 1695, y seguido de unos Eclaircissements, 1696, en los que Leibniz plantea su teoría de la unión entre alma y cuerpo a partir de su «hipótesis de los acuerdos» o, como él mismo la denominará a continuación, teoría de la «armonía preestablecida»), etcétera.

Sus relaciones intelectuales, sobre todo de tipo epistolar, con polímatas y filósofos de la Europa de la época como el filósofo francés Pierre Bayle (1647-1706), el teólogo Jean Le Clerc

(1657-1736), el matemático también suizo Johann Bernoulli (1667-1748) o el científico holandés Burcher de Volder (1643-1709) proliferan por estos años y se suman a las que, desde hacía tiempo, mantenía con otros como Christiaan Huygens o Nicolas Malebranche. Desde 1692 mantiene asimismo correspondencia con misioneros jesuitas en China. Y, curiosamente, un silencio epistolar, a saber, el del filósofo inglés John Locke (1632-1704), quien según todos los indicios había renunciado a mantener con Leibniz un debate intelectual por correspondencia al respecto de su célebre An Essay concerning Human Understanding (1689), está detrás de su empeño en redactar al menos unas observaciones sobre esta obra (1695-1697) y un esbozo de reflexiones sobre los libros I y II de la misma (1698).

Los últimos años de vida Leibniz siguen siendo tan laboriosos y fructíferos como los anteriores. En 1696 se convierte en consejero secreto de Ernesto Augusto, quien, tras ser erigido su ducado en electorado imperial del Sacro Imperio Romano Germánico por el emperador Leopoldo I de Habsburgo, era desde hacía cuatro años el primero de los electores de Hannover. En 1697 Leibniz redacta un opúsculo (inédito, por lo demás, hasta 1840), De rerum originatione radicali, en el que vuelve a defender su tesis de que Dios ha elegido el mejor de los mundos posibles. En ese mismo año trabaja en un tratado sobre filosofía china, Novissima Sinica. Y poco después, en 1698, escribe De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. De esta época de madurez habría que destacar también su crucial participación en la fundación, en 1700, de la Preußische Akademie der Wissenschaften (más conocida como Academia de Berlín), de la que es nombrado primer presidente, o la publicación, por fin, de sus trabajos históricos sobre la casa de Brunswick, a partir de 1701.

En este rápido repaso a los principales hitos de la biografía de nuestro autor tenemos que hacer especial hincapié, obviamente, al reinicio de sus reflexiones sobre el Essay de John Locke, que suele datarse entre 1703 y 1705, y que se concreta en la redacción del manuscrito que ha dado pie a esta edición: los Nouveaux essais sur l'entendement. En esta ocasión Leibniz sí que logra terminar su diálogo figurado entre su alter ego, Teófilo, y Filaletes (Locke), pero, una vez más, como consecuencia de una serie de dudas e incidencias sobrevenidas justo antes de que el proyecto de publicación se concretara (y que abordaremos con más detenimiento en el epígrafe correspondiente), la edición efectiva sólo llegará a término póstumamente, en 1765.

Asimismo, dentro de esta misma fase de madurez habría que destacar particularmente los debates intelectuales que Leibniz auspicia como consecuencia del establecimiento de nuevas correspondencias epistolares, como las que mantiene con el naturalista suizo Louis Bourguet (1678-1742), el filósofo neoplatónico francés Nicolas de Rémond (1638-1725), el teólogo jesuita belga Bartholomew Des Bosses (1668-1738) o con el filósofo inglés Samuel Clarke (1675-1729). Por referirnos sólo a alguna de las controversias, a partir de 1706 y durante una década polemiza con Des Bosses sobre la cuestión de la «comunicación» de las sustancias y la realidad de los cuerpos, fruto de la cual Leibniz llega a modificar su perspectiva en el marco de unas reflexiones sobre la transustantación y especula con la posible existencia de un vinculum substantiale. Del mismo modo que desde 1715 y hasta su muerte debate con Clarke, acérrimo defensor de las teorías newtonianas, al respecto de las nociones físicas de espacio y tiempo, que, según Leibniz, no constituyen marcos absolutos sino meros sistemas

de relaciones, definidos como orden de coexistencia y de sucesión.

Además de la riquísima correspondencia de la época, debe hacerse mención asimismo a tres manuscritos más que ven la luz en estos años postreros: los Essais de théodicée (redactado en francés en 1710, y que en sentido estricto es el único libro que Leibniz publica en vida), una obra en la que se aborda el problema del mal desde un punto de vista optimista y que en su mayor parte constituye una respuesta a las ideas que Pierre Bayle defendía sobre esta cuestión; los Principes de la natura et de la grâce fondés en raison (1714, publicado póstumamente en 1718) y sobre todo los Principes de la Philosophie (redactados también en 1714, pero publicados por primera vez en una versión en lengua alemana en 1720 con el celebérrimo título de Monadologie), los cuales señalan, a juicio de sus principales biógrafos, una tercera y última reformulación del sistema filosófico leibniziano. De hecho, dos de estos manuscritos, los correspondientes a los Essais de théodicée y los de la Monadologie, son incluidos sistemáticamente por todos los especialistas entre los tres o cuatro más relevantes de entre toda su vasta producción, dato que por sí solo pone de manifiesto el periodo de profunda madurez intelectual que vive nuestro filósofo en el momento que, como consecuencia de una crisis de gota, le sorprende la muerte en la ciudad de Hannover el 14 de noviembre de 1716.

Una vez trazada, someramente, la biografía de G. W. Leibniz, a continuación vamos a contextualizar la presente edición en español de los Nouveaux essais sur l'entendement ilustrando al lector a partir de informaciones relativas al proyecto editorial original, sus principales características narrativas, una breve sinopsis de la obra y el recuento de las principales ediciones y traducciones de la misma.

EL PROYECTO EDITORIAL ORIGINAL

Los Nouveaux essais sur l'entendement de Leibniz no ven la luz, como acabamos de adelantar, una vez terminada la redacción del manuscrito, hacia 1705, sino sesenta años después, esto es, en 1765, en el marco de una compilación de Oeuvres philosophiques, latines et françaises, de feu M. de Leibnitz... publicada en Ámsterdam y Leipzig en 1765 por el escritor y científico alemán Rudolf Erich Raspe (1737-1794).

La historia del proyecto editorial de los Nouveaux essais es bien conocida. Leibniz lee la primera edición en inglés de An Essay concerning Human Understanding de John Locke y enseguida comprueba que algunas de las ideas que allí se exponen contradicen parte importante de sus propios postulados. Entre 1695 y 1697, redacta algunas observaciones, tal como acostumbra, mientras lee la obra. Nada más terminar sus breves puntualizaciones se las envía a uno de sus colegas ingleses con los que mantiene contacto epistolar, Thomas Burnett of Kemney (1656-1729), con la esperanza de que este se las haga llegar a Locke y, en consecuencia, iniciar así un debate filosófico con el autor del Essay. Esta pretensión de Leibniz ha quedado pertinentemente atestiguada en una carta que le remite precisamente a Burnett en julio de 1697, en la que directamente le autoriza a mostrar el texto con las observaciones «a quien le parezca, y si llega a sus manos, o a la de sus amigos, mejor, pues así podrá instruirnos y aclarar la materia». Sin embargo, Locke no está por la labor, como lo demuestra una ocurrencia que en una ocasión escucha de sus propios labios su amigo Burnett: «Vivimos muy apaciblemente en relaciones de buena vecindad con los alemanes, pues ellos

desconocen nuestros libros, y nosotros no leemos los suyos» (cit. en Brunschwig, 1990 [1966]: 18).

Finalmente, tras varias evasivas, Locke confiesa su verdadera opinión a este respecto a otro amigo suyo, el filósofo irlandés William Molyneux (1656-1698), en una carta fechada el 10 de abril de 1697:

> Debo confesar que la fama del señor Leibniz me había provocado unas expectativas que su escrito no han colmado. Otro tanto tengo que decir de la disertación publicada en las Acta Eruditorum, a la cual me remite. Le he leído, y me ha parecido lo que veo que a usted mismo le ha parecido. De su lectura sólo saco esta conclusión: que los grandes nombres no pueden dominar determinadas materias sin que antes hayan reflexionado mucho sobre ellas, y que los espíritus más amplios sólo tienen estrechos gaznates (ibid).

Teniendo en cuenta estas circunstancias, es posible que Locke hubiera rechazado el establecimiento de una relación epistolar con Leibniz por sentirse de algún modo «incomodado por la opacidad de las propuestas metafísicas de Leibniz» (Laerke, 2009: 690). Sin embargo, estas revelaciones tardarán todavía bantante tiempo en llegar a oídos de Leibniz, quien, consciente del silencio ensordecedor al que lo somete su esquivo interlocutor, decide proseguir en los años que preceden al cambio de siglo con su tarea de deconstrucción crítica del Essay, esta vez, como ya hemos señalado, en forma de un nuevo Echantillon des réflexions (1698) sobre los dos primeros libros de la obra.

En 1700 se publica en lengua francesa la primera traducción del Essay de Locke, realizada a partir de la 4.ª edición de la obra por el teólogo, traductor e impresor francés Pierre Coste

(1668-1747). Esta traducción permite a Leibniz comprender mejor el texto lockeano, pues, según su propia confesión, no dominaba la lengua inglesa lo suficiente como para disponer al menos de una óptima competencia lectora. El éxito de la versión francesa de Coste es tal que Leibniz, sorprendido, decide cambiar de estrategia y proyecta publicar sus objeciones a las tesis allí defendidas mediante otro libro. A Leibniz le interesa que los lectores potenciales de su ensayo sean los mismos que tienen ahora a su disposición la versión traducida de Locke, y por eso va a redactarlo en la lengua de cultura de la época, aquella que abría las puertas de las elites intelectuales: la lengua francesa. En cuanto al formato, considera que lo más oportuno es recurrir a un diálogo que permita darle la voz al propio Locke (Filaletes), y rebatirlo punto por punto a través del personaje que va a transmitir las tesis del propio Leibniz (Teófilo). Este formato, además, evita a los lectores la ardua tarea de tener que cotejar sistemáticamente tales tesis con las del autor del Essay.

Hemos de tener en cuenta, además, que «esta forma de diálogo filosófico virtual no tiene nada de extraño en el contexto leibniziano» (Laerke, 2009: 690), puesto que el recurso a esta técnica expositiva también será utilizada en los Essais de théodicée, en los que el autor dialoga con Pierre Bayle, o en sus comentarios acerca de la Ethica de Spinoza. Una de las particularidades del pensamiento leibniziano consiste precisamente en el hecho de «desarrollarse en el intercambio con otros filósofos y científicos, de forjar sus conceptos en innumerables, de intentar conciliar perspectivas aparentemente antagonistas volviéndolas a trabajar a fin de hacer brotar de ellas una nueva síntesis de nivel superior» (Duchesneau y Griard, 2006: 6).

La mayor parte de la información disponible sobre la fase de redacción del manuscrito original procede de algunas de las cartas que Leibniz escribe o recibe precisamente en el curso de ese periodo, y que han sido publicadas recientemente por la Deutschen Akademie der Wissenschaften de Berlín (especialmente A I, 22-25 para el periodo comprendido entre enero de 1703 y abril de 1706). Sabemos que nuestro filósofo se pone manos a la obra en verano de 1703. A mediados de febrero de 1704 le confiesa a la reina Sofía Carlota de Hannover (1668-1705) que está trabajando con ahínco en una crítica al Essay, sobre el que tiene «muchas cosas que decir» y cuyo autor, a su juicio, «comete el error, común a bastantes personas, de no discernir entre lo que una cosa requiere de aquello que constituye su origen» (A I, 23: 108-109).

En una misiva que le remite a Charles Hugony (uno de los exiliados franceses a los que va a encomendar las tareas de revisión y corrección estilítica del manuscrito), Leibniz ofrece algunos interesantes detalles sobre el proceso de composición original de la obra:

Había olvidado comentarle, señor, que mis observaciones sobre la obra del señor Locke están prácticamente terminadas [...]. Hay infinitos aspectos en los que somos diferentes, porque, a mi modo de ver, él debilita en exceso la generosa filosofía de los platónicos, que el señor Descartes había recuperado parcialmente, y que sustituye por sentimientos, que nos rebajan e incluso pueden hacer que nos equivoquemos en el ámbito de la moral, si bien estoy persuadido de que la intención de este autor es muy buena. He realizado estas observaciones en mis ratos libres, mientras viajaba, o en Herrenhausen [residencia estival de los Brünswick-Luneburgo situada en los alrededores de Hannover], donde yo no podía ocuparme de investigaciones

que precisan más trabajo; sin embargo, la obra no ha cesado de crecer bajo mi pluma, porque prácticamente todos los capítulos me incitan a plantear animadversiones, más de lo que había imaginado (cit. en Raspe, 1765: XII).

Otra carta, en este caso dirigida a Matthias Johann von Schulenburg el 12 de mayo de 1704, Leibniz asegura que la parte más sustancial del trabajo ya está concluida, y que, pese a la severidad de las críticas, Leibniz encuentra cuanto menos «excelente» el trabajo desarrollado por el autor del Essay:

Mis observaciones sobre la excelente obra del señor Locke están prácticamente terminadas. Aunque no tengamos las mismas opiniones no por ello dejo de estimarlo ni de encontrarlo estimable (A I, 23: 369).

A mediados de 1704 parece, por tanto, que la publicación efectiva de la obra puede ser inminente. Sin embargo, Thomas Burnett of Kemney, en una carta remitida el 28 de julio, intenta convencer a Leibniz del interés que podría tener para él la lectura de la obra de la joven Catharine Trotter (1679-1749), A Defence of the Essay of Human Understanding (Londres, 1702), quien, a su juicio, podría aportarle quizá nuevos puntos de vista antes de culminar el proceso editorial de los Nouveaux essais:

[Esta señorita], señor, ha escrito la apología del señor Locke de la que ya le he hablado, y que me encantaría que usted viese antes de publicar su obra, que yo y todo el mundo esperamos con entusiasmo, pues será prácticamente como el combate de Aquiles (A I, 23: 585).

Con todo, Thomas Burnett tiene la prevención, en esa misma carta, de reiterar la necesidad de que Leibniz publique su texto sin cortapisas de ningún tipo, es decir, sin que su revisión crítica del Essay se vea finalmente modulada por el hecho de que John Locke pueda sentirse atacado:

No me gustaría que usted fuere en ningún momento indulgente con el señor Locke (a pesar de toda la estima que sé que usted le tiene) cuando la búsqueda de la verdad requiera libertatem philosophandi (ibid).

En su respuesta, fechada el 2 de agosto de 1704, Leibniz le indica a Thomas Burnett of Kemney que cree que Locke, por entonces hospedado en la casa de campo de Damaris Masham (1658-1708) en Oates, es más o menos consciente ya de la naturaleza de sus críticas:

Considero la correspondencia que mantengo con Mylady Masham como si la mantuviera en parte con el propio señor Locke, pues él estaba en la casa de campo que ella tiene en Oates cuando esta señora me escribió y me respondió acerca de mi hipótesis filosófica, e incluso me señaló que el señor Locke veía nuestras cartas. Parece que algo suyo hay en ellas, al menos por la valoración que de aquella hace, sin duda, y que él aparentemente no disimulaba ante esta señora (A I, 23: 606).

Sin embargo, el manuscrito no puede ir directamente a la imprenta. En primer lugar, porque Leibniz encomienda las labores de revisión estilística a varios revisores franceses. Para ello, recurre particularmente a algunos hugonotes franceses exiliados en Alemania desde 1685 como consecuencia de la revocación del edicto de Nantes, como el teólogo Isaac

Jacquelot (1647-1708), el historiador Alphose des Vignoles (1649-1744), el jurista Jean Barbeyrac (1674-1744), el matemático y teólogo Philippe Naudé (1654-1729) o el propio Charles Hugony.

En efecto, Leibniz plantea a Hugony la necesidad de corregir el texto antes de publicarlo en los siguientes términos:

Estas observaciones están en francés. Las he compuesto en forma de diálogo; uno de los personajes representa las ideas del autor y el otro las mías, algo que me ha parecido que resultará más del gusto de los lectores que la árida forma en la que se publican normalmente las observaciones. El título será Nuevos ensayos sobre el entendimiento. Algunas personas, que ya han visto algo, me los piden para publicarlos, e incluso unos ingleses me han escrito a este respecto. Pero sería preciso hacérselos leer antes a una persona igualmente competente en filosofía y en francés, y someterlos a su corrección. Se me dirá que no debo escribir en francés. Pero creo que si yo hubiera escrito estos pensamientos en latín no los leería la gente de letras, mientras que el libro del señor Locke, desde el momento en el que han traducido su obra al francés, se pasea por todo el mundo y no solo por Inglaterra (cit. en Raspe, 1765: XII-XIII).

Y sin embargo, Leibniz es consciente de que el retraso en la publicación efectiva de la obra puede suponer un problema, pues dada la edad de Locke y los frecuentes ataques de asma que sufría, consideraba necesario apresurarse en la empresa para darle la oportunidad de responder en la forma que considerase oportuna:

El inglés que me ha escrito sobre este asunto [Thomas Burnett of Kemney] me insta a publicar mi libro mientras el

señor Locke esté aún vivo, a fin de que pueda replicar, y yo añado que dado que este célebre autor es ya bastante mayor no debemos tardar en hacerlo. Confío en que no se queje de mí, pues verdaderamente lo tengo en estima (ibid).

No obstante, Leibniz no verá cumplido su deseo: Locke fallece en Oates mientras su anfitriona, Mylady Masham, le lee unos salmos. La muerte de Locke supone un obstáculo más en el proyecto de publicación, pero da la impresión de que, al menos en un primer momento, Leibniz no lo considera definitivo. De hecho, sigue trabajando sus observaciones e incluso hace algunas correcciones, como lo ponen de manifiesto las menciones al fallecimiento de personas que murieron después que el propio Locke (como por ejemplo los de Gerhard Meier en 1708 o Jakob Barner en 1709) y sobre todo las indicaciones relativas a la metodología de revisión del texto que Leibniz le remite por carta a Alphonse des Vignoles el 15 de enero de 1705 (A I, 24: 288).

Parece que, en efecto, el proyecto editorial de los Nouveaux essais empieza a encallar durante el proceso final de revisión y corrección. El 2 de febrero de 1705, Des Vignoles pone sobre aviso a Leibniz:

Usted encontrará pocas observaciones en este manuscrito, pero me he tomado la libertad de cambiar cosas sobre la propia obra, un número bastante considerable de lugares en los cuales no he dudado, cuando he visto que podía hacerlo sin provocar confusión en el resto del texto. No he tocado eso que se llama propiamente el estilo, pero la confianza con la que usted me ha honrado me obliga a decirle en este punto que el texto necesita realmente una gran reforma, y da la impresión de que usted lo ha descuidado mucho (A I, 24: 367-368).

Y es precisamente este déficit, bajo nuestro punto de vista, el que explica la decisión final de Leibniz de abandonar su proyecto de publicación, incluso en mayor medida que el conflicto moral que le supone el fallecimiento de Locke. Des Vignoles hace ver definitivamente a Leibniz que el manejo de la lengua francesa que muestra en su obra está muy lejos de los gustos elegantes y refinados propios de los lectores a los que va destinada, y así se lo hace saber en esa misma carta:

Usted conoce, señor, el extremo al que nuestros franceses han llevado su delicatesse, con o sin motivo. Las oraciones compuestas demasiado largas les repugnan; un et, o cualquier otra palabra repetida con excesiva frecuencia en la misma oración compuesta les ofende; las construcciones separadas, les molesta; cualquier menudencia, por así decirlo, les choca. Sin embargo, lo justo es acomodarse a su gusto, si lo que se pretende es escribir en su lengua. Y en el caso de que usted decida publicar su obra, creo que haría bien en retocarla con un poco más de severidad. Espero que no se enfade conmigo por la libertad con la que le hablo, ya que procede de una persona consagrada a su servicio (A I, 24: 368).

No es difícil imaginar que Leibniz teme por entonces una derrota, en este combate aquileo, puramente estilística, sobre todo teniendo en cuenta que el texto de Locke, alejado de cualquier sombra de rígido academicismo, resultaba de fácil lectura y digestión.

No da la impresión, en cambio, de que dude Leibniz en cuanto al contenido, más allá de que tras cada nueva lectura de la versión de la obra traducida por Coste surgen nuevas observaciones, que parecen interminables. Como mucho, teme

que las críticas molesten a John Locke, de ahí que en cada una de sus cartas, con independencia del destinatario, incluya sistemáticamente algún comentario positivo respecto al Essay o respecto a su autor.

Entre 1705 y 1716 es posible rastrear ciertos movimientos relativos al proyecto editorial original. Pero, conforme va pasando el tiempo, parece que Leibniz deja de mostrarse interesado en el asunto, o cuando menos, de que está muy ocupado en otros que le preocupan más, como por ejemplo la feroz querella con la Royal Society de Londres al respecto del descubrimiento del cálculo infinitesimal (incluyendo acusaciones de plagio de los métodos de cálculo de fluxiones de Newton) o la discusión epistolar con Clarke.

En 1706, Leibniz le confiesa a Burnett:

La muerte del señor Locke me ha quitado las ganas de publicar mis observaciones sobre sus obras. Ahora prefiero publicar mis pensamientos de forma independiente respecto a los de otro (Dutens, VI, I: 273).

Ni siquiera parece sentirse espoleado con la lectura diferida, ya en 1708, de la famosa carta que Locke le había remitido a Molyneux once años antes y en la que el autor del Essay se expresaba en términos muy poco halagadores respecto a nuestro filósofo. En el fondo, ambos eran muy distintos, y de ello se percata el propio Leibniz en una carta dirigida al matemático francés Pierre Rémond de Montmort (1678-1719), fechada en 1714:

El señor Hugony vió mis reflexiones, bastante extensas, acerca de la obra del señor Locke que trata del entendimiento humano. Me desanimó la idea de publicar refutaciones relativas

a autores que están muertos, aunque debieran haber visto la luz durante sus vidas, y serles transmitidas. En su día se me escaparon algunas breves observaciones, no sé cómo, las cuales terminaron en Inglaterra por mediación de un pariente del difunto señor Burnett, obispo de Salisbury. Tras verlas, el señor Locke se refirió a ellas con menosprecio en una carta remitida al señor Molyneux, que se puede leer entre otras obras póstumas del señor Locke. No me sorprendo de ello: éramos algo diferentes en principios, quizá demasiado, y lo que yo le proponía a él le parecían paradojas (Erdmann: 703).

Once años después de haber finalizado el manuscrito original de los Nouveaux essais, Leibniz fallece en Hannover sin que sus ojos ni los de sus contemporáneos vieran publicada su refutación del Essay. Habrá que esperar casi cincuenta años más para que el público ilustrado de la Europa tenga acceso por primera vez a la obra, en la versión editada por Raspe.

UNA INTRIGA FILOSÓFICA

Para Leibniz, Locke no sólo era un adversario del cartesianismo sino también un enemigo de la religión. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, siempre se ha considerado que el empirismo lockeano chocaba frontalmente con el racionalismo leibniziano. Distintos catálogos de diferencias entre ambos sistemas filosóficos, elaborados por los críticos de ambos autores en el transcurso de los últimos trescientos años, coinciden sistemáticamente a la hora de resaltar algunas de ellas. Así, por ejemplo, mientras Locke defiende la inexistencia de principios innatos en el espíritu humano, la esterilidad de la noción de sustancia, la imposibilidad de que el alma tenga la capacidad de pensar, etc.,

Leibniz sostiene el carácter innato del espíritu en sí mismo, la trascendencia de la idea de sustancia o la certidumbre de que el alma piensa. Y sin embargo, «no son dos sistemas oponibles, en sentido estricto» (Robert, 2003: 121).

En efecto, Locke plantea como problema central la evaluación crítica de los poderes del conocimiento. A su juicio, el entendimiento humano nacería de la constatación y de la utilidad. No toma en consideración la naturaleza del alma, ni tampoco las causas reales de las percepciones o de las ideas. En el fondo, su planteamiento sería empírico, esto es, positivista. Y por eso, cuando, por ejemplo, aborda la cuestión de los orígenes del lenguaje, se limita a afirmar sencillamente que los hombres han decidido atribuir de forma arbitraria un determinado significado a un determinado significante. En cambio, Leibniz defiende que si no existe nada en el entendimiento humano que proceda de los sentidos, el propio entendimiento tampoco. Para él, las percepciones serían la expresión de las leyes divinas que gobiernan el orden natural y la armonía inteligible de las sustancias.

En resumidas cuentas, Leibniz no habría tratado de combatir frontalmente el pensamiento de Locke, sino más bien de integrarlo en su sistema, al que él consideraría ya perfectamente definido y acabado:

Leibniz no siente el deber de combatir el pensamiento de Locke, y no sería pertinente ver en los Nuevos ensayos un dique construido, bajo el empuje de una angustia profética, ante la creciente marea del empirismo. Sin embargo, sí que siente el deber de integrarlo. Si las ideas de Leibniz constituyen paradojas para Locke, las ideas de Locke son abstracciones para Leibniz: son el fruto de la inútil mutilación que el espíritu se inflige a sí mismo cuando convierte lo que parece en lo que

es. Reintegrar este saber mutilado en un saber total, reabrir bajo su voluntaria planitud la dimensión de una profundidad, restituir a las propiedades descubiertas por la observación su arraigo inteligible en la naturaleza misma de las cosas cuyas propiedades constituye, tales son [...] los procedimientos típicos de la estrategia leibniziana ante las posiciones de Locke (Brunschwig, 1990 [1966]: 24).

Pero, ¿cómo lograrlo?, ¿cómo se las ingenia finalmente Leibniz para alcanzar su objetivo de integración de los postulados lockeanos en su sistema filosófico? La respuesta está probablemente en los procedimientos retóricos de los que el autor de los Nuevos ensayos emplea durante toda la obra y que han sido estudiados de forma exhaustiva por varios autores, entre quienes cabría referirse particularmente a Marc Parmentier (2006; 2008). La tesis central de este crítico es precisamente que los Nuevos ensayos no constituyen un mero diálogo sino que, en realidad, habría que considerarlos como una «intriga filosófica» (2008: 9-13) en el curso de la cual Filaletes se ve abocado, pese a sus convicciones iniciales, a aceptar y a reconocer la superioridad intelectual del sistema filosófico de su interlocutor.

En efecto, aunque las intervenciones de Filaletes coincidan básicamente con las tesis de Locke, no constituyen en absoluto una mera recopilación de citas textuales, ni siquiera cuando gráficamente las presenta como tal. Entre las modalidades de reescritura del Essay de las que se sirve Leibniz cabe destacar la edulcoración del vocabulario técnico lockeano, la simplificación, la sustitución, la atenuación, el endurecimiento (cuando, por ejemplo, suprime el carácter hipotético de alguna de sus tesis), la generalización, la explicitación, el oscurecimiento, las modificaciones argumentales, etc. En

ocasiones, la mera inclusión de puntos de vista de Locke en contextos diferentes a los originales puede reorientar o incluso falsear sus sentidos iniciales, haciendo aflorar falsas contradicciones (Parmentier, 2008: 78).

Las réplicas de Teófilo, por su parte, también presentan múltiples estrategias discursivas. Muchas de ellas tienen el objetivo de desacreditar las tesis de Filaletes, casi siempre sirviéndose de un tono condescendiente. Así, proliferan las intervenciones en las que Teófilo pretende hacer caer a su interlocutor en contradicciones palmarias, los comentarios irónicos, la miniminación de los problemas planteados por Filaletes, la enmienda o corrección de puntos de vista, o su traducción al lenguaje leibniziano, etc. Pero es el recurso sistemático a su inagotable erudición la que permite a Teófilo asegurarse una posición dominante de principio a fin de la obra, haciendo que Filaletes adopte prácticamente el rol de un mero discípulo y que, en el fondo, sirve también para consolidar su estrategia global, que no es otra que la de mostrar su superioridad intelectual y justificar la conversión final de su interlocutor al leibnizianismo.

SINOPSIS DE LA OBRA

El conjunto de la literatura crítica (cfr. infra, «Selección bibliográfica») publicada especialmente en el curso de los últimos cien años pone perfectamente de manifiesto la enorme riqueza intelectual contenida en los Nuevos ensayos sobre el entendimiento (en adelante, NEE), en los que Leibniz aborda numerosas y variadas cuestiones filosóficas de primer orden. En consecuencia, no debe resultarnos en modo alguno sorprendente que de tal literatura se desprenda en primer lugar la sensación de «pluralidad infinita» (Echeverría, 2011: IX-

LXXVI), ya sea en lo que se refiere a la temática abordada, los métodos analíticos o los posicionamientos teóricos empleados de partida. Y es que tan sólo desde una perspectiva plural se puede analizar en detalle una obra tan ecléctica e integradora como la que elaboró Leibniz al hilo de los planteamientos expuestos por Locke a finales de 1689 en su célebre Essay.

Los Nuevos ensayos están encabezados por un largo «Prefacio» (NEE: 79-105)*, que Leibniz elabora básicamente para presentar el conjunto de las principales diferencias que, a juicio del autor, presentarían su sistema filosófico en relación al que postula su rival. Así, mientras que el alma del ser humano, a juicio del filósofo empirista, carece de ideas y principios en el momento de su nacimiento, esto es, constituye simplemente una tabula rasa, y sólo la experiencia puede terminar por proporcionárselos, para Leibniz es evidente que «el alma contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos despiertan únicamente en determinadas ocasiones» (NEE P.: 80), y que en modo alguno podrían explicarse por simple derivación empírica. Desde este punto de vista, la experiencia constituiría simplemente una conditio sine qua non para la obtención de conocimientos por medio de la reflexión, del mismo modo que las verdades se asentarían sobre proposiciones necesarias que no sería posible inducir empíricamente, ni tan siquiera cuando se utilicen simplemente para componer meras verdades de hecho.

Leibniz propone además en este prefacio su famosa teoría de las «pequeñas percepciones», ejemplificada metafóricamente a partir de nuestra percepción sonora del ruido del mar cuando estamos en la orilla:

Para juzgar aún mejor unas pequeñas percepciones que nosotros no podríamos distinguir en su conjunto, tengo la costumbre de servirme del ejemplo del bramido o del ruido del mar que nos sorprende cuando estamos en la orilla. Para oír este ruido como lo hacemos es necesario que se oigan las partes que componen el todo, es decir, el ruido de cada ola, aunque cada uno de estos pequeños ruidos no se ponga en evidencia más que en el conjunto confuso de todos los demás juntos y que no se llegue a notar si esta ola que lo provoca estaba sola. Porque es preciso que estemos influidos por el movimiento de esta ola y que tengamos cierta percepción de cada uno de estos ruidos, por pequeños que sean. De otro modo, no tendríamos la de cien mil olas, puesto que cien mil naderías no podrían conformar algo (NEE P.: 88).

Esta teoría, a su juicio, debe prevalecer sobre cualquier otra que pretenda reducir nuestra capacidad de conocimiento a una simple conciencia efectiva de los contenidos de representación. La existencia de estas pequeñas percepciones se justificaría por el hecho de que tanto el principio de continuidad como el de indiscernibilidad precisan de ellas, del mismo modo que sirven para explicar nuestra capacidad para aclarar nociones oscuras y confusas.

Sirviéndose de las consecuencias inherentes a estos mismos principios, Leibniz pone en la picota toda concepción que se asiente en la noción de «átomo» (NEE P.: 95) a la hora de analizar la realidad física, pues, según él, es fuente involuntaria de todo tipo de errores de razonamiento. Así, niega la presunta solidez intrínseca de los átomos, y por ello trata de demostrar que la cohesión se logra simplemente a partir de un impulso y un movimiento, y que la materia originariamente fluida que llena el espacio está dividida desigualmente en diferentes

lugares a causa de los movimientos que se encuentran en ella «ya más o menos conspirantes» (NEE P.: ibid.). Leibniz, pues, reivindica el valor de la noción de impulso como único modo inteligible de concebir la interacción física de la materia, y critica directamente a Locke por dejarse seducir por la teoría de la gravitación de la materia de Isaac Newton y más concretamente por confesar que jamás se podrá concebir cómo se produciría, renuncia que para Leibniz implica «volver a las cualidades ocultas» (NEE P.: 101), o, lo que es peor, «inexplicables» (NEE P.: ibid.), como las facultades y las especies intencionales de los escolásticos.

La noción de sustancia, por ejemplo, había sido convertida por Locke en un sustrato incognoscible en el que se amalgaman todas las cualidades sensibles, de modo que ya se había visto obligado a confesar que, en efecto, podría darse la paradoja de que las sustancias espirituales podrían no ser «inmateriales» (NEE P.: 102), si bien termina apostillando que lo que ya había señalado sobre los sistemas de la materia demostrando que Dios es inmaterial volvía «sumamente probable que la sustancia que piensa en nosotros sea inmaterial» (NEE P.: 99). Frente a estas presuntas paradojas lockeanas, Leibniz defiende la inteligibilidad de un «soporte o sujeto de inhesión» (NEE P.: 98) dotados de «unos atributos o unos predicados perpetuos y principales» (NEE P.: 99), que determinan el contraste entre un «género físico (o más bien real)» (NEE P.: ibid.) respecto a un «género lógico o ideal» (NEE P.: ibid.), por una parte, y a simples modificaciones de los atributos, por otra. Desde el punto de vista leibniziano, Locke limitaría su propósito a la búsqueda de una inteligilibidad parcial y truncada del orden de la naturaleza, y de ahí procedería su crítica y su deseo de adoptar un postulado metodológico que le permitiera alcanzar una inteligilibidad completa.

El Libro I lleva por título «De las nociones innatas» (NEE: 107-158) y en él sobresalen particularmente dos ideas-fuerza. En primer lugar, la de que en el espíritu humano existen unos principios innatos, de los cuales nos servimos, del mismo modo que utilizamos nuestros músculos y nuestros tendones. Los filósofos conocen, analizan y formulan tales principios, que el vulgo desconoce, aunque se sirva constantemente de ellos. En segundo lugar, aunque con matizaciones, se reconoce que no existen principios prácticos que sean innatos, sino que, estos sí, proceden de la experiencia.

Analizando ambas ideas con más detalle, vemos cómo Teófilo coincide con Filaletes a la hora de rechazar cualquier forma de búsqueda de la verdad que implique cierto grado de pereza entre quienes persiguen tal fin, como tal vez podría derivarse quienes han optado por rastrear las verdades innatas, y que podría limitar el alcance analítico. Postula, a este respecto, que se desaprueben los «principios de dudosa racionalidad» (NEE I, 2: 149) y que esta labor crítica se lleve incluso al extremo de buscar «hasta la demostración de los axiomas de Euclides» (NEE I, 2: ibid.). Y para hacerlo racionalmente, como corresponde, propone «tratar de reducirlos a los primeros principios, es decir, a los axiomas idénticos o inmediatos, mediante definiciones, que no son otra cosa que una exposición distinta de las ideas» (NEE I, 2: ibid.).

Puede suceder que no se conozcan explícitamente los axiomas de la razón, pero «en el fondo todo el mundo los conoce» (NEE I, 1: 118). Así, por ejemplo, refiriéndose al principio de contradicción, «no hay un solo bárbaro que, en un asunto que este, encuentre serio, no se sorprenda de la conducta de un mentiroso que se contradice» (NEE I, 1: ibid.). De este modo, Teófilo afirma que estas máximas se emplean sin que nadie las considere de un modo expreso:

[...] es poco más o menos así como se tienen virtualmente en el espíritu las proposiciones suprimidas en los entimemas, a los que se deja de lado no sólo en el exterior, sino también en nuestro pensamiento (NEE I, 1: ibid.).

Resulta pertinente concederle el mismo estatus a las verdades de razón, puesto que, en el fondo, el innatismo queda perfectamente justificado a partir de la propia necesidad de las relaciones: «Es esta relación particular del espíritu humano con estas verdades la que vuelve el ejercicio de la facultad fácil y natural a su respecto, y la que hace que les llame innatas» (NEE I, 1: 123). Teófilo, en consecuencia, afirma:

[El innatismo] es una disposición, una aptitud, una preformación, que determina a nuestra alma y que hace que las verdades puedan ser deducidas a partir de ella, del mismo modo que existen diferencias entre las formas que se les da a la piedra o al mármol indiferentemente y aquellas en las que sus vetas señalan ya o están dispuestas a señalar si el obrero saca provecho de ellas (NEE I, 1: 123-124).

Y aplica esta misma tesis a las ideas generales y abstractas.

Por otra parte, Teófilo sostiene que las verdades de razón permiten la articulación demostrativa de las verdades de hecho, al producir una serie de conclusiones híbridas, que son precisamente las que caracterizan a la ciencia fenoménica. Los principios prácticos, a su vez, también pueden ser considerados innatos, y deben ser tomados también como tendencias o disposiciones instintivas.

En cuanto a las determinaciones morales, e inquirido por Filaletes al respecto del cumplimiento de las «reglas de la

justicia» (NEE I, 2: 134) por parte de bandidos, ladrones y piratas (y que a su juicio, cuando las respetan, es porque constituyen «reglas de conveniencia») (NEE I, 2: ibid.), Teófilo defiende que en todos los hombres, en general, «estas leyes están grabadas en el alma, a saber, como consecuencias de nuestra conservación y de nuestros verdaderos bienes» (NEE I, 2: ibid.).

Teófilo reconoce que «la moral tiene unos principios indemostrables» (NEE I, 2: 133), como, por ejemplo, el que nos indica que «hay que seguir la senda de la alegría y evitar la tristeza» (NEE I, 2: ibid.). Y aunque considera oportuno añadir, justo a continuación, que «esta no es una verdad que sea conocida estrictamente a partir de la razón, pues se basa en la experiencia interna o en unos conocimientos confusos, puesto que no sentimos lo que es la alegría ni la tristeza» (NEE I, 2: ibid.), lo cierto es que termina por afirmar que incluso tales principios son susceptibles de recibir una justificación racional: tal máxima «no se la conoce a través de la razón sino, por así decirlo, por medio de un instinto» (NEE I, 2: ibid.), es decir, de lo que se trata entonces es de explicar el instinto a través de máximas argumentadas. En conclusión, la ciencia moral construye sus demostraciones correlacionándolas con los principios innatos del instinto. Lo mismo ocurre, por lo demás, cuando se extraen proposiciones factuales de las verdades teóricas por medio de principios arquitectónicos.

El Libro II se titula «De las ideas» (NEE: 159-362). Se puede decir que Leibniz dedica todo este libro a proporcionar una prolija y argumentada réplica a la derivación empírica integral. Se describen y analizan con detalle: a) las ideas simples que proceden de uno o de varios sentidos; b) las que nos llegan por sensación o por reflexión; c) ciertas ideas particulares, como las de espacio, duración, número, infinidad,

etc.; d) las ideas complejas, colectivas o de relación; e) las ideas claras u oscuras, distintas o confusas, reales o imaginarias, completas o incompletas, verdaderas o falsas. Y termina el capítulo con algunas reflexiones acerca de la asociación de ideas.

La idea no es considerada por Teófilo como una mera forma del pensamiento que remita directamente al objeto externo, sino más bien como un «objeto inmediato interno» (NEE II, 1: 159) que expresa la realidad del objeto externo correspondiente. Así, Teófilo confiesa que, en efecto, la idea constituye el objeto del pensamiento, pero lo hace porque considera que Filaletes añade que se trata de un objeto inmediato interno, y que este objeto es una expresión de la naturaleza o de las cualidades de las cosas:

Si la idea fuese la forma del pensamiento, se originaría y cesaría con los pensamientos efectivos que le corresponden; pero, al ser el objeto, podrá ser anterior y posterior a los pensamientos. Los objetos externos sensibles son sólo mediatos, puesto que no podrían actuar de inmediato sobre el alma [...]. Se podría decir que el alma misma constituye su objeto interno inmediato, pero lo es en tanto que contiene las ideas, o lo que responde a las cosas, porque el alma es un pequeño mundo en el que las ideas distintas son una representación de Dios y en el que las ideas confusas son una representación del universo (NEE II, 1: ibid.).

Esta concepción entraña el rechazo frontal de cualquier doctrina que plantee la hipótesis de la célebre tabula rasa:

¿Tiene el alma ventanas? ¿Se parece a una tablilla? ¿Es como de cera? Es evidente que todos aquellos que piensan así

al respecto del alma la vuelven, en el fondo, corporal. Se me objetará ese axioma común entre los filósofos, según el cual nada hay en el alma que no proceda de los sentidos. Pero hay que exceptuar al alma misma y sus afecciones. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Ahora bien, el alma encierra el ser, la sustancia, la unidad, la identidad, la causa, la percepción, el razonamiento y una gran cantidad de nociones que los sentidos no podrían ofrecer (NEE II, 1: 161).

En esto, como reconoce el propio Teófilo, coincidiría en buena medida con el propio Locke, quien habría dedicado parte sustancial de su Ensayo a «la reflexión del espíritu sobre su propia naturaleza» (NEE II, 1: ibid.).

La existencia virtual de las ideas en nuestro entendimiento se justificaría, desde este punto de vista, como consecuencia del necesario concurso del principio de continuidad y los principios de la razón, del mismo modo que se alude a la necesidad de la presencia de corpúsculos imperceptibles en el ámbito de la física.

Las ideas presuntamente simples relativas a las cualidades sensibles resultan ciertamente complejas, a su modo de entender, y como ejemplo cita la idea de solidez (NEE II, 4: 175-181). Sin embargo, Teófilo sostiene que incluso en tal caso el entendimiento puede desarrollar una serie de estrategias analíticas capaces de explicarla detalladamente, aunque para ello se apoye en los sentidos:

En el fondo, la solidez, en la medida que ofrece una noción distinta, se concibe mediante la razón pura, aunque los sentidos le indiquen al razonamiento cómo demostrar que se encuentra en la naturaleza (NEE II, 4: 177-178).

De todas formas, el orden de conexión de las representaciones sensibles reflejaría la racionalidad de los fenómenos mediante relaciones de expresión regulada:

Es posible que docena o veintena no sean más que relaciones y que sólo estén constituidas por el vínculo con el entendimiento. Las unidades están separadas y el entendimiento las toma en su conjunto, por muy dispersas que estén. Sin embargo, aunque las relaciones procedan del entendimiento, no carecen de fundamento ni de realidad, puesto que el primer entendimiento es el origen de las cosas; e incluso la realidad de todas las cosas, exceptuando las sustancias simples, no consiste más que en el fundamento de las percepciones o de los fenómenos de las sustancias simples. A menudo sucede lo mismo respecto a los modos mixtos, es decir, que sería necesario remitirlos más bien a las relaciones (NEE II, 12: 206).

A la hora de analizar las ideas complejas, Teófilo también defiende la prevalencia de las relaciones, así como su dependencia en lo que se refiere a las realidades sustanciales que aquellas determinan. Así, por ejemplo, sostiene que es posible subdividir en dos la idea relacional de potencia, la primera de las cuales denomina activa y la segunda, que remitiría a una tendencia formal a la actualización, pasiva:

Se puede afirmar en general que la potencia es la posibilidad de cambio. Ahora bien, como el cambio o la realización de esa posibilidad es acción en un sujeto y pasión en otro, entonces hay dos potencias, una pasiva y otra activa.

La activa podrá ser llamada facultad y la pasiva quizá podría llamarse capacidad o receptividad (NEE II, 21: 240).

A la hora de analizar la arquitectura de las relaciones causales, Leibniz hace que su Teófilo recurra a modelos dinámicos, esto es, a partir del estudio de las denominadas fuerzas derivativas es posible llegar a las fuentes actuantes primitivas, que, por analogía, dan cuenta de las determinaciones del propio espíritu:

Es cierto que la potencia activa se toma a veces en un sentido más perfecto cuando, además de la simple facultad, se da la tendencia; y es así como yo la entiendo en mis consideraciones dinámicas. Se le podría atribuir en particular la palabra fuerza, y la fuerza sería o entelequia o esfuerzo, ya que tengo la impresión de que la entelequia (aunque Aristóteles la considere de una forma tan general que incluye en ella también toda acción y todo esfuerzo) se ajusta mejor a las fuerzas actuantes primitivas, y la palabra esfuerzo, a las derivativas. Incluso hay también una especie de potencia pasiva más particular y cargada de realidad, que es la que se halla en la materia, donde no sólo hay movilidad (que es la capacidad o receptividad de movimiento), sino también resistencia, que incluye la impenetrabilidad y la inercia. Las entelequias, es decir, las tendencias primitivas o sustanciales, cuando van acompañadas de percepción, constituyen almas (NEE II, 21: 240-241).

En cuanto a la noción abstracta de sustancia, que Teófilo analiza y define de un modo semejante, esta proporciona además la posibilidad de justificar el fundamento del orden fenomenal, es decir, aquel referido a toda manifestación que se

haga presente a la conciencia de un sujeto y aparezca como objeto de su percepción. Por ejemplo, el fenómeno de la conciencia de sí, al que Locke asociaba la identidad personal, debería ser vinculado a un marco de referencia sustancial.

Tal como pondría de manifiesto la propia tipología de las ideas, el criterio fundamental a la hora de evaluar su validez se deriva del despliegue analítico de las posibilidades de los objetos que de ellas se deducen

Una idea, ya sea de un modo o de una cosa sustancial, podrá ser completa o incompleta según entendamos bien o mal las ideas parciales que componen la idea total. Y podemos saber que una idea es acabada cuando permite conocer a la perfección la posibilidad del objeto (NEE II, 31: 358).

Es decir, cabría concluir que el propio conocimiento empírico termina siendo evaluado en función de este modelo.

El Libro III, «De las palabras» (NEE: 363-475), gira obviamente en torno a consideraciones terminológicas y el uso discursivo del lenguaje en general. En primer lugar, Leibniz está particularmente interesado en demostrar in extenso que los términos generales expresan las ideas que Teófilo había analizado en el capítulo precedente; en segundo lugar, se abordan las partículas, así como su uso; en tercer lugar, se alude a las palabras abstractas y a las palabras concretas y, en cuarto y último lugar, se plantean las imperfecciones y los abusos léxicos, así como el modo de remediarlos, que básicamente consistiría en vincular sistemáticamente las palabras que usamos a una idea, determinarlas en la medida de nuestras posibilidades y emplear únicamente aquellas cuyo uso esté perfectamente atestiguado.

Según sostiene Teófilo, los términos surgen como consecuencia de convenciones lingüísticas, pero siempre lo hacen a partir de asociaciones iniciales o accidentales. Frente a los argumentos defendidos por los partidarios del nominalismo al respecto de las ideas y los términos generales, Leibniz sostiene que «la generalidad se basa en la semejanza entre cosas singulares, y dicha semejanza es una realidad» (NEE III, 3: 387), esto es, niega que tal generalidad sea un resultado más de la inventiva del género humano sino que estaría bien asentada en la propia realidad de las cosas.

A su juicio, si se tiene en cuenta que «la esencia no es otra cosa que la posibilidad de aquello que se propone» (NEE III, 3: 389), se puede deducir en consecuencia que lo único que puede diferenciar a las definiciones nominales y reales entre sí es la relación de adecuación del concepto que se tiene de aquella.

Lo que se supone que es posible está expresado en la definición, pero cuando en la definición no se expresa al mismo tiempo la posibilidad, estamos ante una definición únicamente nominal, ya que mientras la experiencia no acuda en nuestra ayuda para permitirnos conocer tal realidad a posteriori, y para ello la cosa debe encontrarse efectivamente en el mundo, es posible poner en duda que la definición exprese algo real, es decir, posible. Sin embargo, en ausencia de la razón, la cual nos permitiría conocer la realidad a priori exponiendo la causa o la posible generación de la cosa definida, la presencia de dicha cosa en el mundo resulta suficiente. Por tanto, no depende de nosotros unir las ideas como nos parezca mejor, a menos que la combinación esté justificada ya sea por la razón, que nos demuestra que es posible, ya sea por la experiencia, que nos demuestra que es efectiva y, por consiguiente, también posible (NEE III, 3: 389-390).

Por tanto, Leibniz defiende la posibilidad de que los modos de conocimiento a priori y a posteriori (aunque «en las materias que tan sólo conocemos de forma empírica, las definiciones que poseemos son únicamente provisionales», NEE III, 4: 398), se correspondan en lo relativo a un mismo objeto, al menos tienen la suficiente legitimidad para ello. Reconoce a este respecto que las clasificaciones a posteriori resultan poco fructíferas, si bien también es cierto que, en la medida en la que son coherentes y regulares, reflejan de forma objetiva su posible basamento en el orden real de las cosas.

En el Libro IV, «Del conocimiento» (NEE: 475-715), se abordan múltiples aspectos relacionados con este ámbito filosófico. En primer lugar, Filaletes y Teófilo plantean sus respectivos puntos de vista sobre el conocimiento en general, sus grados, su alcance y extensión e incluso su propia realidad; en segundo lugar, debaten sobre la verdad o certitud inherente a las proposiciones universales, a las denominadas proposiciones máximas o axiomas y también a las proposiciones frívolas; en tercer lugar, se analizan con detalle algunos conocimientos en particular, tales como el relativo a nuestra propia existencia, el de Dios y el del resto de las cosas; en cuarto lugar, se discuten las diferentes formas que adoptan el conocimiento, el juicio, la probabilidad, la fe, el entusiasmo, el error, etc.; en quinto lugar, se cierra la conversación con la defensa de una nueva clasificación de las ciencias, que Teófilo detalla en tres subgrupos: un primer grupo dedicado a las cosas mismas (esto es, la naturaleza, los espíritus, Dios y los ángeles), que son agrupadas bajo el término Física; un segundo grupo constituido a partir de la noción de hombre, considerado como agente que tiende a su propio fin, cuyo estudio formaría parte de la Moral (o Filosofía práctica); y por último, un tercer grupo

en el que se incluirían los medios de adquirir y de comunicar el conocimiento, y etiquetado de forma genérica bajo el término Lógica.

Para Teófilo, la verdad se basa en la relación de las ideas, la cual, como cualquier otra relación, puede ser de comparación o de concurrencia:

Toda relación es o de comparación o de concurrencia. La de comparación proporciona la diversidad y la identidad, o en todo o en algo, y da lugar a lo igual o a lo diverso, lo semejante o lo desemejante. La concurrencia se refiere a aquello que usted llama coexistencia, es decir, conexión de existencia (NEE IV, 1: 478- 479).

Sin embargo, también observa que la verdad no depende necesariamente de la percepción efectiva de tal relación, puesto que el conocimiento puede reducirse a «una afirmación tácita de la posibilidad» (NEE IV, 1: 476).

Y aunque Teófilo vincule el conocimiento de las verdades primitivas de razón y de hecho a la intervención de la intuición, también es cierto que tiende a concebir su demostración sobre los modos de análisis («además de la sagacidad natural o adquirida a partir del ejercicio, existe un arte de encontrar las ideas intermedias [...], que es el análisis», NEE IV, 2: 491) y de síntesis («con frecuencia se llega a hermosas verdades a través de la síntesis, yendo de lo simple a lo compuesto», NEE IV, 2: 492), e incluso apela a los recursos propios de la representación simbólica y de la combinatoria. En consecuencia, tanto el análisis como la síntesis podrían ser solo parciales, si tenemos en cuenta las premisas admitidas inicialmente.

En cuanto se refiere al conocimiento sensitivo, este se fundamentaría en la conexión fenoménica que se establece

merced a la intervención de una gran variedad de experiencias.

El verdadero criterion en materia de objetos de los sentidos es el vínculo entre los fenómenos, es decir, la conexión entre lo que sucede en diferentes lugares y momentos y en la experiencia de diferentes hombres, que a su vez constituyen en sí mismos unos con respecto a otros fenómenos de gran importancia para este asunto (NEE IV, 2: 499-500).

A juicio de Teófilo, sería posible someter esta conexión al propio cálculo de probabilidades, e incluso esclarecerla mediante las demostraciones que articulan las verdades de razón.

En cuanto a la conexión entre los fenómenos, que garantiza las verdades de hecho con relación a las cosas sensibles que existen fuera de nosotros, se verifica mediante verdades de razón, al igual que las apariencias de la óptica se aclaran mediante la geometría (NEE IV, 2: 500).

Además, Teófilo sostiene en estas páginas la posibilidad de que el hombre pueda extender su conocimiento mediante el recurso al análisis. Así, a su juicio, los conceptos incompletos que poseemos respecto de la materia nos han conducido, por implicación, a una doctrina de los auténticos sujetos sustanciales y al desvelamiento de la relación armónica que subyace bajo el orden de los fenómenos.

Leibniz se basa en la fiabilidad que a su juicio proporcionan las hipótesis controladas para extender el análisis incluso más allá de las posibilidades originarias de demostración, y concluye que si la ética y la metafísica son finalmente demostrables es únicamente bajo la luz del esquema metodológico de una

verdad construida mediante el concurso de suposiciones y garantizada tanto por los principios de contradicción y de razón suficiente como por los principios arquitectónicos subordinados.

EDICIONES Y TRADUCCIONES

El legado intelectual de G. W. Leibniz no tiene parangón. Se han localizado ya al menos unas 15.000 cartas dirigidas a más de 1.100 destinatarios diferentes, así como alrededor de 50.000 tratados, apuntes, notas, esbozos, textos extractados, etc. que ocupan más de 200.000 hojas en siete lenguas diferentes (especialmente en latín, francés y alemán, pero también en inglés, holandés, italiano o ruso). Se calcula que la publicación de las obras completas de Leibniz podría alcanzar los 100 volúmenes. Su voracidad alcanzaba a prácticamente todos los ámbitos del saber de la época, ya fueran relativos a las ciencias humanas o naturales del siglo XVII y principios del XVIII, a la técnica o a la teología.

El primer proyecto editorial que se plantea el objetivo la publicación del conjunto de las obras de Leibniz se lo debemos al escritor francés Louis Dutens (1730-1812), editor de una Opera omnia (6 vols., 1768), si bien el título resulta engañoso pues en realidad no se trataba más que de la recopilación de la obra leibniziana ya publicada. Los siguientes proyectos de relevancia, con objetivos más o menos similares, fueron las Oeuvres de Leibniz (1859-1875), editadas por el diplomático y político francés Louis Alexander Foucher de Careil (1826-1891), y la Erste Reihe: Historisch-politische und staatswissenschafltiche Schriften (11 vols., 1864-1884), del historiador alemán Onno Klopp (1822-1903). Por último, el matemático e historiador de las matemáticas alemán Carl Immanuel Gerhardt (1816-1899) publicó dos series de volú-

menes, la primera dedicada a los Leibnizens mathematische Schriften (7 vols., 1849-1863) y la segunda a Die philosophischen Schriften (7 vols., 1875-1890).

Se han publicado asimismo multitud de escritos originales agrupados temáticamente. Por citar alguna de estas compilaciones, merece la pena referirse al menos a los Opuscules et fragments inédits de Leibniz (1903), editados por el filósofo y matemático francés Louis Couturat (1868-1914).

Como ya hemos señalado más arriba, la primera vez que vieron la luz los Nouveaux essais fue en 1765 en el marco de la publicación de las Oeuvres philosophiques, latines et françaises, de feu M. de Leibnitz..., editadas por Rudolf Erich Raspe y encabezadas por un prefacio de Abraham Gotthelf Kästner (Ámsterdam y Leipzig, Chez Jean Schreuder). La edición princeps se basaba en el texto revisado y corregido por Charles Hugony y Jean Barbeyrac.

Lo mismo hace J. E. Erdmann, que en 1840 vuelve a editar esta versión en su Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. De la edición de Erdmann parten los proyectos editoriales de Amédée Florent Jacques, Oeuvres de Leibniz, nouvelle édition en 2 vols. (París, Charpentier, 1842; cfr. vol. I) y la edición de Paul Janet, Oeuvres philosophiques de Leibniz avec introduction et des notes par Paul Janet (París, Alcan, 1866, 2 vols.; cfr. vol. I).

Sin embargo, Leibniz no llegó a revisar nunca el texto corregido, y por ese motivo en las ediciones del último cuarto del siglo XIX ya se opta el texto original, esto es, el que él había redactado personalmente y entregado a sus revisores para su corrección. Así, la nueva versión de los Nouveaux essais que se publica en 1882 como quinto volumen de la edición de Carl Immanuel Gerhardt, Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz (Berlín, 1875-1890, 7 vols.), se basa

por primera vez en el texto original de Leibniz, esto es, sin enmiendas estilísticas de ningún tipo.

La edición crítica de André Robinet y Heinrich Schepers, publicada en el marco de la monumental Sämtliche Schriften und Briefe VI, 6 (Berlín, 1962) parte también de la edición del manuscrito original. Y la misma decisión tomó otro de los editores contemporáneos, Jacques Brunschwig, en en 1966 publicó una nueva edición de los Nuevos ensayos sobre el entendimiento (París, Garnier), en la que simplemente se modernizaban la ortografía y la puntuación de la obra. Esta edición, a su vez, fue reeditada en 1990, con apenas modificaciones, pues tan solo se revisaron una vez más la ortografía y la puntuación, adaptándolas a los últimos cambios que acababan de producirse en el ámbito de la lengua francesa.

Nuestra traducción se ha basado en tres ediciones diferentes elaboradas a partir de la versión original de la obra, esto es, ediciones en las que se ha hecho caso omiso de las enmiendas estilísticas. La obra de referencia, en este sentido, es la que ejecutaron Robinet y Schepers, que durante el trabajo translatorio ha sido sistemáticamente cotejada con la edición previa de C. I. Gerhard, y muy especialmente con la última edición francesa completa de la obra, es decir, la 2.ª edición de la versión de Jacques Brunschwig.

Siguiendo los usos formales habituales, hemos reproducido sin enmienda alguna, y en cursiva, las citas literales que Leibniz hace de la traducción francesa del texto de Locke, realizada por Pierre Coste y publicada en París en 1700. En cuanto al resto de citas (muchas de ellas griegas y latinas), hemos tratado de contrastarlas en sus obras de procedencia, puesto que en muchas ocasiones no coinciden exactamente; cuando esta circunstancia se ha dado, hemos revisado y corregido la cita leibniziana correspondiente a fin de ajustarla a su literalidad

original. A su vez, los términos y las expresiones destacadas por Leibniz en su texto original (y que por lo demás hemos empleado para elaborar nuestro índice analítico) también aparecen en nuestra versión en negrita, de modo que resultan fácilmente identificables a simple vista. También hemos optado por sustituir los nombres de filósofos, teólogos, científicos, etc. citados en el texto original (casi todos ellos latinizados) por sus equivalentes castellanizados, esto es, de uso acuñado en lengua española, mientras que para el resto se ha privilegiado la versión normalizada en la bibliografía contemporánea. Con todo, como en el caso de Brunschwig, hemos tenido la necesidad de contrastar o cotejar las tres versiones en múltiples ocasiones a fin de aclarar algunos puntos oscuros del texto, remediados casi siempre a partir de las observaciones incluidas en la edición de Robinet y Schepers, en la que se detallan los problemas derivados de la composición de un texto con una historia editorial tan compleja como consecuencia de la profusión de borradores, copias, revisiones, correcciones, etc.

La primera traducción al castellano de los Nouveaux essais, publicada con el título Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano se la debemos al filósofo, historiador y político español Patricio de Azcárate Corral (1800-1886). La versión de Azcárate formaba parte de su Biblioteca Filosófica, que incluía 11 volúmenes con la traducción de las obras completas de Platón, 10 volúmenes de obras de Aristóteles y 5 volúmenes de obras de Leibniz, y que fueron publicadas por su autor entre 1871 y 1878. De hecho, este magno proyecto editorial ha sido considerado, junto con la publicación, por parte de este mismo autor, de la Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos (1861), «la aportación más trascendental que durante todo el siglo XIX pudo hacerse a la filosofía en el

ámbito de la lengua española» [Proyecto Filosofía en Español, http://www.filosofia.org].

De la importancia que tuvo esta edición da cuenta el importante número de suscriptores de la obra (210, según parece) y las reseñas publicadas en las revistas de la época:

«Biblioteca filosófica.– T. XXIV.– Obras de Leibnitz, t. III.– Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano.– Libros 3.º y 4.º.– Madrid, 1878.– Un vol. de 302 pp. en 8.º. Nada tenemos que añadir a los elogios que por parte de la prensa en general, a los que oportunamente hemos asociado los nuestros, mereció la excelente traducción de esta obra, de la que ahora se publica el tercer tomo, hecha por don Patricio de Azcárate y dada a la estampa con el esmero y pulcritud que acostumbra la casa editorial de Medina.» (Revista de España, Madrid, n.º 260, 2.ª quincena de diciembre de 1878, tomo LXV, p. 573.)

«Obras de Leibnitz.– La acreditada casa editorial de Medina (Amnistía 12, Madrid) acaba de publicar el tomo III de estas importantes obras, que contiene los libros III y IV del Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano. Este tomo forma el volumen XXIV de la Biblioteca filosófica, que hace algunos años viene publicando dicha casa editorial, con gran aceptación de las personas ilustradas. La suscripción a estas obras continúa abierta: su precio es de 20 reales cada tomo en toda España.» (La ilustración española y americana, año XXIII, n.º 1, Madrid, 8 enero 1879, p. 16.)

La segunda versión española es obra de Eduardo Ovejero y Maury, profesor de Filosofía de la Universidad Central de Madrid y traductor de Arthur Schopenhauer, John Stuart Mill, Friedrich Nietzsche, etc., así como de otras obras de Leibniz, tales como la Teodicea: tratado sobre la libertad del hombre y

el origen del mal (Madrid, Yagües, 1928; Buenos Aires, Claridad, 1946); Nuevo sistema de la naturaleza (Madrid, Aguilar, 1926; Madrid, Espasa-Calpe, 1929). La editorial Aguilar publicó en Madrid su traducción de los Nouveaux essais con el título Nuevo tratado sobre el entendimiento humano en el año 1928. Además, su versión tuvo un largo y fructífero recorrido en diversas editoriales españolas e hispanoamericanas: fue publicada sucesivamente en Buenos Aires, Aguilar, 1970, 1971; México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976 (con una introducción a cargo de Wonfilio Trejo); Madrid, Aguilar, 1980; México, Porrúa, 1984; La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1988 (con prólogo de Lourdes Rensoli Laliga), etc. La última edición de la obra ha sido puesta en circulación en Barcelona, RBA, 2002.

La versión realizada por Javier Echeverría se publicó por primera vez en 1977 (Madrid, Editora Nacional). Según asegura su autor, esta traducción se basa en «el texto de Gerhardt, mejorado por las correcciones de la edición crítica de Robinet y Schepers» (Echeverría, 1977: 34). Como Gerhardt, Echeverría prescinde de las mejoras estilísticas introducidas en el texto original por Hugony y Barbeyrac, y argumenta su decisión, de forma muy convincente además, aludiendo a que la voluntad de Leibniz de querer «expresarse en un francés que resultase agradable de leer para la gente culta de la época» (Echeverría, 1977: ibid.) no tiene sentido alguno cuando el lector meta de su traducción ha cambiado tan radicalmente respecto al de la obra original. Del éxito y la trascendencia de la edición española de los Nuevos ensayos de Echeverría dan cuenta la buena acogida general que tuvo la obra, de la que dan fe varias reseñas elogiosas (especialmente en lo que se refiere a la traducción de la terminología leibniziana y las notas que acompañan al texto), así como las sucesivas reediciones (Madrid, 1983 y Madrid,

1992). Puede afirmarse que en el curso de los últimos treinta años ha sido la edición de referencia en lengua castellana tanto en España como en Hispanoamérica.

¿Qué sentido tiene, pues, la edición en español de una cuarta versión de los Nuevos ensayos? La respuesta quizá pueda encontrarse en las corrientes teóricas de la traductología contemporánea, que aboga por una revisión de los textos clásicos de la literatura y de la ensayística universal cada cierto tiempo. Por citar un ejemplo entre mil, más sintomático, si cabe, por tratarse de una lengua minoritaria: el mayor fenómeno editorial en Noruega durante los últimos años no ha sido, como pudiera parecer, la publicación de una novela negra sino, precisamente, la de una nueva traducción de la Biblia, en 2011. Y eso que la anterior edición en noruego había sido publicada en 1978. Así se explicaba su editor, Dag Smeno:

> Creemos que cada generación debe tener su propia traducción. Hay que renovarla cada 25 años más o menos, porque el lenguaje cambia, y la sociedad también [BBC Mundo, 5/1/2012].

Y uno de los mejores y más prolíficos traductores de la obra teatral de William Shakespeare al español, Ángel-Luis Pujante, sostiene que cualquier traducción está condenada a ser sustituida al cabo de unos años, de unas décadas o de algún siglo, si el original es una obra de referencia en su ámbito (cfr. M.ª J. Recoder Sellarés, «Documentación para la traducción literaria: cuestiones metodológicas», en Manual de documentación para la traducción literaria, editado por C. Gonzalo García y V. García Yebra, Madrid, Arco/Libros, 2005: 109).

En efecto, una de las preguntas más recurrentes que se hace cualquier traductor de libros es si debe leer, estudiar o comparar la propia traducción de una obra con las traducciones previas que otros autores hayan podido hacer de esa misma obra, o incluso con traducciones hechas a otros idiomas que el traductor domine (E. Pascual, «La revisión de las traducciones literarias», Terminologie et Traduction 3, 1998: 189-212). Por supuesto, la respuesta es sistemáticamente afirmativa. En nuestro caso, hemos consultado con frecuencia las tres versiones disponibles en lengua castellana, y, en la medida de nuestras posibilidades, hemos tratado de ajustarlas al lector meta contemporáneo, pues hay que tener en cuenta que el propio concepto de lengua, la forma de hablar y de escribir, las normas ortográficas y ortotipográficas, etc. han cambiado mucho a lo largo del tiempo en la mayoría de los idiomas y por supuesto el español no es ninguna excepción.

Las investigaciones en el ámbito de la traductología han puesto precisamente de relieve este aspecto: no existen traducciones intemporales, sino que siempre hay que relacionar el contexto en el que la obra fue escrita con el contexto en el que el traductor ha llevado a cabo su tarea. Es decir, aunque el traductor se enfrente a una obra escrita, como es el caso de los Nouveaux essais, hace más de trescientos años, tiene que ser consciente que ha de hacerla llegar a un lector meta del siglo XXI, que es la época en la que el traductor está viviendo. Además, «hay que revisar las traducciones hechas por otras personas por pura humildad científica» (Recoder Sellarés, 2005: 109), o dicho de otro modo, para comprobar en qué tipo de errores pudo caer el traductor y no repetirlos (ya que cada profesional comete los suyos). Y en no pocas ocasiones la consulta de las versiones de Azcárate, Ovejero y Echeverría nos ha ayudado a resolver nuestras propias dudas.

En el fondo, esta necesidad de revisión continua de las traducciones de una misma obra original podría tener su correlato en otros ámbitos de la creación cultural. Como ha señalado María José Recoder:

> Podría establecerse un paralelismo con la música clásica. Seguro que las obras de Johann Sebastian Bach o Ludwig van Beethoven no sonaban igual en su época que en la actualidad, debido a la composición de las orquestas o del material con que se que habían fabricado los instrumentos musicales. Eso no significa que las versiones actuales tengan que imitar a las de siglos precedentes. Por tanto, ahora existen versiones contemporáneas que hacen los músicos de los compositores de hace algunos siglos que son más fácilmente apreciadas por los melómanos del siglo XXI (2005: ibid.).

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Ediciones de obras originales

Leibniz, G. W. (1768): Gothofridi Guillelmi Leibnitii Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributata, praefationibus & indicibus exornata, Louis Dutens (ed.), Ginebra, Apud Fratres de Tournes, 6 vols. La referencia bibliográfica abreviada es Dutens.

— (1840): Opera philosophica quae extant Latina Gallia germanica omnia, J. E. Erdmann (ed.), Berlín. Reeditada en Aalen, 1959.

— (1849-1863): Leibnizens mathematische Schriften, C. I. Gerhardt (ed.), Berlín (y después Halle), 7 vols. Reeditada en Hildesheim, Olms, 1962. Las referencias bibliográficas a esta obra suelen abreviarse con las letras GM.

— (1861-1875): Oeuvres de Leibniz publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, avec notes et introductions, Louis Alexander (ed.), Foucher de Careil, París, 7 vols.

— (1864-1884): Die Werke von Leibniz gemäß seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover: Erste Reihe: Historisch-politische und staatswissenschafltiche Schriften, Onno Klopp (ed.), Hannover, 11 vols. La referencia bibliográfica abreviada es K.

— (1875-1890): Die philosophischen Schriften von Leibniz, C. I. Gerhardt (ed.), Berlín, 7 vols. Reeditada en Hildesheim, Olms, 1978. Las referencias bibliográficas a esta obra suelen abreviarse con las letras GP.

— (1903): Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre, Louis Couturat (ed.), París, Alcan. La obra ha sido reeditada en Hildesheim, Olms, 1961. La referencia abreviada es C.

— (1923-...): Samtliche Schriften und Briefe, editada por la Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, Akademie-Verlag. Las citas bibliográficas de esta obra incluyen la letra A, seguida a continuación de la serie, el tomo y la página. En consecuencia, las referencias a los Nuevos ensayos realizadas a partir de esta edición suelen ser abreviadas de este modo: A, VI, 6.

— (1948): Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, G. Grua (ed.), París, Presses Universitaires de France. La referencia bibliográfica abreviada es Grua.

Correspondencia

Leibniz, G. W. (2011): Samtliche Schriften und Briefe, editada por la Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, Akademie-Verlag. I, 22: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, Januar/Dezember 1703.

— (2013): Samtliche Schriften und Briefe, editada por la Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, Akademie-Verlag. I, 23: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, Januar/September 1704.

— ([2014]): Samtliche Schriften und Briefe, editada por la Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, Akademie-Verlag. I, 24: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, Oktober 1704 / Juli 1705. Se trata de una prepublicación (disponible en línea en http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/I24.pdf; volumen consultado el 10/06/2016).

— ([2014]): Samtliche Schriften und Briefe, editada por la Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, Akademie-Verlag. I, 25: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, August 1705/April 1706. Se trata de una prepublicación (disponible en línea en http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/I25.pdf; volumen consultado el 10/06/2016)

Estudios biográficos

Aiton, E. J. (1985): Leibniz, A Biography, Bristol y Boston, Adam Hilger Ltd. [Trad. cast.: Leibniz, una biografía, versión de C. Corredor, Madrid, Alianza, 1985.]

Antognazza, M. R. (2009): Leibniz: an Intellectual Biography, Nueva York, Cambridge University Press.

Belaval, Y. (1962): Leibniz. Initiation à sa philosophie, París, Vrin.

Bouveresse, R. (1994): Leibniz, París, Presses Universitaires de France.

Eberhard, J. A. y Eckhart, J. G. (2003): Leibniz Biographien, Hildesheim, Olms.

Echeverría, J. (1981): Leibniz: el autor y su obra, Barcelona, Barcanova.

— (2011): «G. W. Leibniz: la pluralidad infinita», en J. Echeverría, Leibniz, Madrid, Gredos, pp. VII-XCIV.

Müller, K. y Krönert, G. (1969): Leben und Werk von G. W. Leibniz. Eine Chronik, Fráncfort del Meno.

Robert, J.-M. (2003): Leibniz, vie et oeuvre, París, Pocket.

Literatura crítica general

Leibniz-Bibliographie [http://www.leibniz-bibliographie.de]. Se trata de una base de datos de acceso libre y gratuito. Constituye, sin lugar a dudas, el principal instrumento de investigación y verificación bibliográfica relativa a la literatura crítica sobre Leibniz. La Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek de Hannover se encarga de compilarla y actualizarla periódicamente con una gran exhaustividad. Ahora mismo reúne más de 25.000 títulos de monografías, artículos de investigación, artículos de divulgación, etc. publicados en los últimos 300 años.

Nuevos Ensayos del Entendimiento (NEE): ediciones en lengua original

Leibniz, G. W. (1765): Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie, en

Rudolf Erich Raspe (ed.), Oeuvres philosophiques, latines et françaises, de feu M. de Leibnitz, Ámsterdam y Leipzig, Jean Schreuder. El volumen incluye un prefacio de Abraham Gotthelf Kästner y otro del editor.

— (1842): Nouveaux essais sur l'entendement, en Oeuvres de Leibniz. Nouveaux essais sur l'entendement: Opuscules divers, volumen compilado e introducido por Amédée Florent Jacques, París, Charpentier. La edición incluye además el «Éloge de M. Leibniz», de Bernard Le Bouyier de Fontenelle. Esta obra fue reeditada en 1846.

— (1885): Nouveaux essais sur l'entendement humain (avant-propos et premier livre), Alexis Bertrand (ed.), París, Vve E. Belin et fils.

— (1886): Nouveaux essais sur l'entendement humain (avant-propos et livre premier), Paul Janet, París, Félix Alcan (ed.). El volumen cuenta con una introducción firmada por el propio editor.

— (1886): Nouveaux essais sur l'entendement humain (avant-propos et livre premier), introducción y notas a cargo de Émile Boutroux, París, Librairie C. Delagrave. Hemos localizado hasta diez reediciones entre 1886 y 1939.

— (1886): Nouveaux essais sur l'entendement humain, edición, introducción, notas y un apéndice a cargo de Henri Lachelier, París, Hachette. Seis reediciones entre 1886 y 1930.

— (1886): Nouveaux essais sur l'entendement humain, J.-H. Vérin (ed.), París, Poussielgue frères.

— (1886): Nouveaux essais sur l'entendement humain, premier livre. Monadologie, editado, introducido y anotado por Francisque Bouillier, París, Garnier frères.

— (1961): Nouveaux essais sur l'entendement humain: Textes choisis par L. Guillermit, antología editada por Louis Guillermit, París, Presses Universitaires de France.

— (1962): Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften. 6. Band, Nouveaux essais [sur l'entendement humain], Heinrich Schepers y André Robinet (eds.), Berlín, Akademie-Verlag, 1962. Reed. en 1990, 2006 y 2012. Se trata de la edición de referencia. El volumen incluye: «Pièces supplémentaires» (pp. 1-13); «Pièces préparatoires à la composition des Nouveaux essais» (pp. 1-37); «Nouveaux essais sur l'entendement humain "Été 1703-été 1705"» (pp. 39-527); «Pièces rectificatives et postérieures à la composition des Nouveaux essais» (pp. 529-558); los índices (pp. 561-594) y una relación de siglas, abreviaturas y referencias (pp. 595-596).

— (1966): Nouveaux essais sur l'entendement humain, edición, cronología e introducción a cargo de Jacques Brunschwig, París, Flammarion, 1966 (reed. en 1982). La 2.ª ed., con ligeras modificaciones, data de 1990 (reimpr. en 1992, 1993, 1997 y 1999).

— (2008): Préface aux Nouveaux essais sur l'entendement humain, París, Gallimard, 2008, dossier y notas a cargo de P. Parlant, y lectura e interpretación del cuadro Le Philosophe en méditation (Rembrandt, 1632), por A. Bertina.

NEE: Literatura crítica

Aarsleff, H. (1994): «Leibniz on Locke on language», en R. S. Woolhouse (ed.), Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments, Londres, Routledge, vol. 3, pp. 452-495. A juicio del autor de este artículo, la oposición entre Leibniz y Locke en lo que se refiere al lenguaje nace de sus diferentes posicionamientos sobre su carácter natural o convencional. El trabajo fue publicado originalmente en 1964: American philosophical quarterly 1 (3), pp. 1-24.

Adams, R. M. (1975): «The Locke-Leibniz debate», en S. P. Stich (ed.), Innate ideas, Berkeley, University of California Press, pp. 37-67.

Ariew, R. (2009): «Descartes, Leibniz, and some scholastics on the principle of individuation», en V. Alexandrescu (ed.), Branching off: the Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge, Budapest, Zeta Books, pp. 95-115. Entre otros aspectos, analiza el tratamiento leibniziano del principio de individuación en los Nuevos ensayos.

Ayers, M. (2010): «The reputation of Locke's general philosophy in Britain in the twentieth century», en G. A. J. Rogers, T. Sorell y J. Kraye (eds.), Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy, Nueva York, Rouledge, pp. 269-280.

Barash, J. A. (1997): «The sources of memory», Journal of the history of ideas 58 (4), pp. 707-717. El autor, entre otras cuestiones, aborda la critica leibniziana a la concepción de memoria de John Locke (pp. 711-713).

Barnes, J. (1972): «Mr. Locke's darling notion», The philosophical quarterly 22 (88), pp. 193-214. El artículo incluye continuas referencias a los Nuevos ensayos de Leibniz.

Barth, C. (2011)): «Apperception in the "New Essays Concerning Human Understanding": a critique of the reflective account and a sketch of an alternative proposal», en H. Breger (ed.), Natur und Subjekt: IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011; Vorträge, Hannover, vol. 1, pp. 37-43.

Bassler, O. B. (1998): «Leibniz on the indefinite as infinite», The review of metaphysics: a philosophical quarterly 51, pp. 849-874.

Baumgartner, H. M. (1980): «Zum Status praktischer Prinzipien in den Nouveaux Essais, Buch I, Kapitel 2: eine philosophiegeschichtliche Notiz», en A. Heinekamp y R. Finster (eds.), Theoria cum praxi, Wiesbaden, Steiner, vol. 1, pp. 190-193.

Beeley, P. (2006): «Leibniz et la tradition platonicienne: les mathématiques comme paradigme de la connaissance innée», en F. Duchesneau y J. Griard (eds.), Leibniz selon les «Nouveaux essais sur l'entendement humain», Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 35-47.

Bennett, J. (1982): «Leibniz's New Essays», Philosophic exchange: the annual proceedings of the Center for Philosophic Exchange, State University of New York, College of Arts and Science at Brockport, NY 3, pp. 25-38.

Bernet, R. (2001): «Pulsion, plaisir et déplaisir: essai d'une fondation philosophique des concepts psychanalytiques», Philosophie: revue trimestrielle, 71, pp. 30-47. El autor construye su artículo a partir de referencias al principio de placer tal como aparece expuesto en los Nuevos ensayos, y lo compara con Schopenhauer y Freud.

Blank, A. (2006): «Twin-Consciousnesses and the identity of indiscernibles in Leibniz's "Nouveaux Essais"», en F. Duchesneau y J. Griard (eds.), Leibniz selon les «Nouveaux essais sur l'entendement humain», Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 189-202.

Bobro, M. E. (1998): «Thinking machines and moral agency in Leibniz's "Nouveaux essais"», Studia Leibnitiana 30, pp. 178-193.

Bolton, M. B. (2007): «Leibniz's "Nouveaux Essais": a contest by dialogue», en P. Phemister y S. Brown, Leibniz and the English-speaking world, Dordrecht, Springer, pp. 111-132

— (2011): «Vertu rationnelle et loi morale dans l'éthique de Locke, avec quelques réflexions sur les "Nouveaux Essais" de Leibniz», en M. de Gaudemar (ed.), Locke et Leibniz: deux styles de rationalité, Hildesheim, Olms, pp. 155-172.

Boros, G. (2006): «Philosophie mécanique et philosophie morale dans les "Nouveaux Essais"», en F. Duchesneau y J. Griard (eds.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 265-275.

Breger, H. (2006): «The proof of the axioms», en F. Duchesneau y J. Griard (eds.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 49-58.

Brown, S. y Phemister, P. (eds.) (2007): Leibniz and the English-speaking world, Dordrecht, Springer. Se trata de un libro electrónico.

Brykman, G. (2011): «Le désir comme "inquiétude" chez Locke et Leibniz», en M. de Gaudemar (ed.), Locke et Leibniz: deux styles de rationalité, Hildesheim, Olms, pp. 173-181.

Cabañas, L. (2010): «Le problème des "relations" entre l'âme et le corps chez Leibniz», en J. A. Nicolás (ed.), Leibniz und die Entstehung der Modernität: Leibniz-Tagung in Granada, 1.-3. November 2007, Stuttgart, Steiner, pp. 193-202.

Carson, E. (2007): «Leibniz on Locke on mathematical knowledge», Locke studies: an annual journal of Locke research 7, pp. 21-46

Cléro, J.-P. (2006): «La revolution des temoignages dans le calcul des probabilités», Electronic journal for history of probability and statistics 2, 20 p.

Coseriu, E. (2003): «Gottfried Wilhelm Leibniz: "Nouveaux essais sur l'entendement humain"», en E. Coseriu (ed.), Geschichte der Sprachphilosophie: von den Anfängen bis Rousseau, Tubinga, Francke, pp. 210-220. El texto fue

publicado orinalmente en 1969 en Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart: eine Übersicht; Vorlesung, vol. 1: Von der Antike bis Leibniz: [Vorlesung gehalten im Wintersemester 1968/69 an der Universität Tübingen], Tubinga, Narr. Reeditado en 1975.

Cristin, R. (1993): «La camera oscura: implicazioni e complicazioni del soggetto in Leibniz», Aut aut: rivista di filosofia e di cultura 254, pp. 159-178.

Dagron, T. (2009): Toland et Leibniz: l'invention du néo-spinozisme, París, Vrin, 2009. Según sostiene el autor, la confrontación epistolar entre Leibniz y John Toland (1701-1702) tiene una trascendencia decisiva en la génesis de los Nuevos ensayos.

David, M. (1961): «Leibniz et le "tableau de cébès" ou le problème du langage par images», Revue philosophique de la France et de l'étranger 86, pp. 39-50.

Dewey, J. (1888): Leibniz's new essays concerning the human understanding: a critical exposition, Chicago, S. C. Griggs and Company. Reeditado en 1969 en Early Essays and Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding, Carbondale, Southern Illinois University Press.

Duchesneau, F. (1990): «Leibniz et l'hypothèse corpusculaire selon Locke», en I. Marchlewitz y A. Heinekamp (eds.), Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen, Stuttgart, Steiner, pp. 124-137. El autor confronta aquí las diferentes metodologías y epistemologías subyacentes a la hipótesis corpuscular en Locke y Leibniz.

— (1992): «Nouveaux essais sur l'entendement humain», en A. Jacon (ed.), Encyclopédie philosophique universelle, París, Presses Universitaires de la France, vol. III, 1128-1132.

— (2006a): «Leibniz et la méthode des hypothèses», en F. Duchesneau y J. Griard (eds.), Leibniz selon les "Nouveaux

essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 113-127.

— (2006b): «Les "Nouveaux Essais": l'harmonie des perspectives», en F. Duchesneau y J. Griard (eds.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 305-334.

— (2011): «Essences nominales, principe de continuité et chaîne des êtres, de Locke à Leibniz», en M. de Gaudemar (ed.) Locke et Leibniz: deux styles de rationalité, Hildesheim, Olms, pp. 61-77.

— y Griard, J. (dirs.) (2006): Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montréal, Bellarmin-Vrin, 2006. Se trata de las actas del Coloquio internacional «G. W. Leibniz. Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1704-2005» (Montreal, 1 y 2 de octubre de 2004).

Duncan, S. (2010): «Leibniz on Hobbes's materialism», Studies in history and philosophy of science 41, pp. 11-18.

Falckenberg, R. (1907): «Eine Textverwirrung in Leibniz' Nouveaux Essais bei Gerhardt», Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 130, pp. 204-206.

Fauvergue, C. (2011): «Natur et inquiétude dans les "Nouveaux essais"», en H. Breger (ed.), Natur und Subjekt: IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011; Vorträge, Hannover, vol. 1, pp. 334-340.

Feichtinger, G. (1928): Über die Entstehung und den kritischen Charakter der Kant'schen Inauguraldissertation vom Jahre 1770 im Zusammenhang mit der Frage: Ist derKritizismus Kants aus der Lektüre der Nouveaux essais von G. W. Leibnizhervorgegangen?, Giessen GießenerStudentenhilfe.

Fichant, M. (1994): «Les axiomes de l'identité et la démonstration des formules arithmétiques: "2 + 2 = 4"», Revue

internationale de philosophie 48 (2=188), pp. 173-211. El autor trata de probar que Leibniz, en lo que se refiere a su célebre demostración de 2 + 2 = 4, presupone con frecuencia un cierto número de disposiciones lógicas previas (como sucede por ejemplo en los Nuevos ensayos), las cuales conviene restituir para que el esbozo leibniziano de demostración alcance su significado completo.

— (1997): «La réception de Gassendi dans l'oeuvre de la maturité de Leibniz», en S. Murr (dir.), Gassendi et l'Europe: (1592-1792); actes du colloque international de Paris "Gassendi et sa postérité (1592-1792)", (Sorbonne, 6-10 octobre 1992), París, Vrin, pp. 281-295.

Gaudemar, M. de (1997): «Leibniz, mécanisme méthodique et vitalisme métaphysique: la question des formes substantielles», en J.-L. Petit (dir.), Les neurosciences et la philosophie de l'action, París, Vrin, pp. 55-77. La autora dedica especial atención a los extractos de los Nuevos ensayos en los que se aborda la representación de las formas sustanciales en la interfaz entre el mecanicismo y el vitalismo.

— (2006): «Puisssance d'agir et identité personelle ou: n'y a-t-il que moi qui suis moi?», en Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 211-226.

— (2011): «Personne et personnages chez Leibniz et Locke: identité personnelle et corps vivant», en M. de Gaudemar (ed.), Locke et Leibniz: deux styles de rationalité, Hildesheim, Olms, pp. 183-219. La autora, entre otros aspectos, analiza el comentario crítico de Leibniz al respecto de los puzzling cases de Locke.

— (ed.) (2011): Locke et Leibniz: deux styles de rationalité, Hildesheim, Olms.

Gensini, S. (1996): «The Leibnitian concept of "significatio"», en K. D. Dutz y Münster (eds.), en Spiegel des Verstandes: Studien zu Leibniz, Nodus-Publ., pp. 69-98. Este artículo fue reeditado por su autor en 2000 en el vol. «De linguis in universum»: on Leibniz's ideas on languages; five essays, Münster, Nodus-Publ., pp. 122-148.

— (1997): «Leibniz versus Locke: il linguaggio fra "Arbitrarietà" e "Vincoli naturali"», Studi filosofici 20, pp. 51-72.

— (1999): «Language, meaning and the essence of things: notes on "Nouveaux Essais III, 1-6"», en The language of Adam: [proceedings of a conference held at the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, May 30-31, 1995], Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 247-275. El autor dedica su trabajo especialmente a analizar la cuestión de la arbitrariedad en el lenguaje en Leibniz.

Griard, J. (2006): «Lecture politique des "Nouveaux Essais"», en Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 291-301.

Grosholz, E. (2011): «Locke et Leibniz: forme et expérience», en M. de Gaudemar (ed.), Locke et Leibniz: deux styles de rationalité, Hildesheim, Olms, pp. 93-107.

Guenancia, P. (1999): «L'identité personnelle entre Locke et Leibniz», en R. Bouveresse (ed.), Perspectives sur Leibniz (1999), París, Vrin, pp. 151-162.

Guillén Vera, T. (1990): «Los Nuevos Ensayos. Ensayo de un diálogo pretendido», Azafea. Revista de filosofía 3, pp. 63-86.

— (1991): «La polémica sobre lo innato en el libro I de los Nuevos ensayos», en Theoria: revista de teoría, historia y fundamentos de la ciencia 6 (14/15), pp. 67-81. El autor defiende en este trabajo que el propósito final de los Nuevos

ensayos, más allá de una mera confrontación entre dos sistemas filosóficos, habría sido el establecimiento de un vasto diálogo político en vistas a la consecución de la unidad europea.

Hamou, P. (2011): «Leibniz lecteur de Locke sur la matière pensante», en M. de Gaudemar (ed.), Locke et Leibniz: deux styles de rationalité, Hildesheim, Olms, pp. 131-154.

Hartz, G. A. (2006): «Identity of part, whole, and person in Leibniz's "Nouveaux Essais"», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 203-210.

Hauser, C. (1996): «Die "Nouveaux essais" von Leibniz: der Beginn einer deutschen empirischen Psychologie», en Transactions of the ninth International Congress on the Enlightenment, Oxford, Voltaire Foundation, vol. 2 (1996), pp. 516-520.

Hayashi, T. (2001): «The background of "Nouveaux essais sur l'entendement humain": from the viewpoint of history of mathematics», Shisō 10 (930), pp. 278-299. Artículo en japonés.

Hill, J. (2005): «Was Locke an atomist?», Locke studies: an annual journal of Locke research 5, pp. 75-101. Entre otras cuestiones, el autor trata el epicureísmo atomista leibniziano (pp. 76-84).

Iommi Echeverría, A.: «Wit in check: notes to "New Essays" Book II ch. 11 § 2», en H. Breger (ed.), Einheit in der Vielheit: Vorträge; VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 24. bis 29. Juli 2006, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, vol. 1, pp. 325-332. A pesar de que son muy escasas las referencias leibnizianas al ámbito de la estética, el autor de este artículo analiza con detalle las ideas que a este respecto se exponen en los Nuevos ensayos (2.11.2).

Irrgang, B. (1988): «Nouveaux essais», en F. Volpi y J. Nida-Rümelin (eds.), Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart,

Kröner, 1988. En ese diccionario se incluyen varias sinopsis de las principales obras de Leibniz, entre las cuales nos interesa la relativa a los Nuevos ensayos.

Jacobi, K. (1973): «Bemerkungen zum Verständnis der Leibniz'schen "Nouveaux essais sur l'entendement humain" anläßlich des Nachdrucks der von E. Cassirer besorgten Ausgabe», Studia Leibnitiana 5 (2), pp. 196-232.

— (1980): «Locke und Leibniz über den Begriff der menschlichen Freiheit und über die Motivation menschlichen Wollens und Wählens», en A. Heinekamp y R. Finster (eds.), Theoria cum praxi, Wiesbaden, Steiner, vol. 1, pp. 194-205.

Jolley, N. (1974): «The "Nouveaux essais": a newly discovered draft», Studia Leibnitiana 6 (1), pp. 69-75.

— (1984): Leibniz and Locke: a study of the new essays on human understanding, Oxford, Clarendon. Reeditado en 1986.

— (1994): «Perception and immateriality in the Nouveaux essais», en R. S. Woolhouse (ed.), Gottfried Wilhelm Leibniz: critical assessments, Londres, Routledge, vol. 4, pp. 228-244. El autor analiza particularmente la teoría de las pequeñas percepciones, cuya trascendencia, más que psicológica, sería metafísica, al garantizar el carácter activo e inmortal de la mente. Este artículo fue publicado originalmente en 1978: Journal of the history of philosophy 16 (2), pp. 181-194, y reimpreso en V. Chappell (ed.), Gottfried Wilhelm Leibniz, Nueva York, Garland, 1992, pp. 267-280.

— (2007): «Leibniz, Locke, and the epistemology of toleration», en P. Phemister y S. Brown (eds.), Leibniz and the English-speaking world, Dordrecht, Springer, pp. 133-143.

Jones, J.-E. (2006): «Leibniz and Locke and the debate over species», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 141-152.

Kulstad, M. A. (1983): «Leibniz's theory of innateness in the New Essays: followed by a few remarkson the possible impact on Kant», en Leibniz, Werk und Wirkung: Vorträge / IV. Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Ges., pp. 410-417.

— (2006): «Is Leibniz the Anti-Hume?: a Comparative Study of Foreseeing the Future in the "Nouveaux Essais"», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 59-71. Una versión francesa de este mismo trabajo ha sido reeditada por el autor en otro lugar: (2011a): «Leibniz est-il l'anti-Hume?: une étude comparative sur la prédiction du futur dans les "Nouveaux Essais"», en M. de Gaudemar (ed.), Locke et Leibniz: deux styles de rationalité, Hildesheim, Olms, pp. 79-92.

— (2011b): «Leibniz on the possibility of scientific prediction», en J. A. Nicolás (ed.), Leibniz y las ciencias empíricas, Granada, Comares, pp. 287-314. Entre otras cuestiones, el autor analiza específicamente el tratamiento de la predicción científica en los Nuevos ensayos.

— y Goodin, S. (2005): «Leibniz, Locke et l'essence de l'or: la question de la classification des espèces dans un débat philosophique historique et dans le contexte scientifique actuel», en D. Berlioz y F. Nef (eds.), Leibniz et les puissances du langage, Vrin, pp. 211-237.

Laerke, M. (2008): Reseña de «F. Duchesneau y J. Griard, "Leibniz selon les nouveaux essais sur l'entendement humain"», Dialogue 47, pp. 690-694.

Lamarra, A. (1984): «Esprit nei "Nouveaux Essais sur l'entendement humain" di G. W. Leibniz», en M. Fattori (ed.), Spiritus: IV. Colloquio Internazionale, Roma, 7-9, gennaio 1983; actas, Roma, Ed. dell'Ateneo, pp. 345-380.

— (1995): «Notes on reason and instinct in the "Nouveaux essais"», en Leibniz und Europa: Vorträge / VI. Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz Ges., pp. 198-205.

— (1996): «Sens e sensation nei "Nouveaux essais sur l'entendement humain" di Leibniz», en M. L. Bianchi (ed.), Sensus, sensatio: VIII colloquio internazionale, Roma 6-8 gennaio 1995, Florencia, Olschki, pp. 309-326.

— (2002): «Raison e expérience nei "Nouveaux essais" di Leibniz», en M. Veneziani (ed.), Experientia: X colloquio internazionale, Roma, 4-6 gennaio 2001, Florencia, Olschki, pp. 315-331.

— (2011): «Locke, Leibniz and the rise of the idea of consciousness ("Essay" and "Nouveaux essais, II, XXVII")», en H. Breger (ed.), Natur und Subjekt: IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011; Vorträge, Hannover, vol. 1, pp. 162-171.

Leduc, C. (2006): «Définition et substance dans les "Nouveaux Essais"», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 179-188.

— (2009): Substance, individu et connaissance chez Leibniz, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Leroux, G. (1927): Le problème des idées innées dans les "Nouveaux Essais sur l'entendement humain" de Leibniz, Lovaina, UCL, tesis doctoral inédita.

Levey, S. (2002): «Leibniz and the sorites», The Leibniz review 12, pp. 25-49. Artículo acerca de la paradoja del sorites y la idea leibniziana de vaguedad, analizadas particularmente a partir de algunas reflexiones planteadas en los Nuevos ensayos.

Lodge, P. y Crowe, B. (2002): Leibniz, Bayle, and Locke on Faith and Reason, Washington, American Catholic Philosophical Ass.

Lorenzo, Á. M. (1985): «El conocimiento innato en Locke y Leibniz», Thémata. Revista de filosofía 2, pp. 79-86.

Marras, C. (2010): Metaphora translata voce: prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz, Florencia, Olschki. El epígrafe II.3.2 está dedicado a los Nuevos ensayos.

Mendonça, M. (2006): «Razões que inclinam sem necessitar: determinismo e liberdade nos "Novos Ensaios"», en A. Cardoso (ed.), O envolvimento do infinito no finito: [trabalhos apresentados na sessão comemorativa do tricentenário dos Novos Ensaios de Leibniz, realizada em Junho de 2004 na Faculdade de Letras de Lisboa], Lisboa, Centro de Filosofía da Universidade, pp. 63-82.

Moretto, A. (2006): «Leibniz' Betrachtungen über die Identität in den "Nouveaux Essais"», en H. Breger (ed.), Einheit in der Vielheit: Vorträge; VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 24. bis 29. Juli 2006, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, pp. 632-638. El autor analiza detenidamente el concepto leibniziano de identidad, especialmente en lo que se refiere a la identidad personal, y lo confronta con las ideas que a este respecto plantearon tanto Locke como Hume.

Mosse-Bastide, R.-M. (1966): La liberté, París, Presses Universitaires de France. La obra incluye continuas alusiones al concepto leibniziano de libre albedrío, tal como lo expone en los Nuevos ensayos.

Nachtomy, O. (2006): «Locke, Leibniz and Borges on particulars and universals in the "Nouveaux Essais"», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux

essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 167-178.

Naert, É. (1971): «"Uneasiness" et inquiétude», Les études philosophiques 26, pp. 67-76. Se trata de un cotejo terminológico de ambas nociones a partir de extractos del Essay y de los Nouveaux essais.

Palaia, R. (1996): «"Sens-sensus" in Leibniz: dagli scritti giovanili ai "Nouveaux essais"», en M. L. Bianchi (ed.), Sensus, sensatio: VIII colloquio internazionale, Roma 6-8, gennaio 1995, Florencia, Olschki, pp. 297-308.

— (1997): «Notes sur la publication de l'édition des "Oeuvres" de Leibniz par Rudolf Erich Raspe», Synthesis philosophica: international edition of the journal Filozofska istraživanja 12 (2), pp. 343-350. El autor analiza las características de la edición de Raspe y examina las reseñas de las que fue objeto en las principales revistas de la Europa de la Ilustración.

Parellada, R. (2002): «La crítica al nominalismo en los "Nuevos ensayos"», en Actas del Congreso Internacional Ciencia, Tecnología y Bien Común: La actualidad de Leibniz (Valencia, 21-23 marzo de 2001), Valencia, Ed. UPV, pp. 491-494.

Parmentier, M. (2006): «Leibniz lecteur de Locke», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montréal, Bellarmin-Vrin, pp. 11-18.

— (2008): Leibniz - Locke: une intrigue philosophique: les Nouveaux Essais sur l'entendement humain, París, PUPS, 2008.

Pavelich, A. (2006): «Locke on the possibility of thinking matter», en Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research 6 (2006), pp. 101-126.

Peckhaus, V. (2009): «Leibniz nach der Postmoderne», en E. Barke, R. Wernstedt y H. Breger (eds.), Leibniz neu denken [Beiträge des Symposiums... am 14.11.2008... im Neuen Rathaus der Stadt Hannover], Stuttgart, Steiner, pp. 97-108. El autor analiza particularmente la teoría de la lógica como organon expuesta en los Nuevos ensayos por Leibniz.

— (2011): «Leibniz' Logik und die sprachliche Erschließung der Welt in der Moderne», en H. Busche y S. Heßbrüggen-Walter, (eds.), Departure for Modern Europe: a Handbook of Early Modern Philosophy (1400- 1700); [... revised versions of the papers read at the First International Congress of the European Society for Early Modern Philosophy (ESEMP) that was held at the Haus der Technik in Essen, Germany, from March 26th to March 30th 2007], Hamburgo, Meiner, pp. 908-917. El autor dedica un epígrafe completo a la consideración leibniziana de la lógica como organon en los Nuevos ensayos.

Peres, C. (2001): «Wissenschaftliche und ästhetische Antizipation: metaphysisch-epistemologische Grundlagen», en H. Poser y C. Asmuth (eds.), Nihil sine ratione: Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz; VII. Internationaler Leibniz-Kongreß [Berlin, 10-14 September 2001]; Schirmherrschaft: Der Regierende Bürgermeister von Berlin; [Vorträge], Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Ges., vol. 3, pp. 982-989. A juicio del autor, el problema y la relevancia de la anticipación son centrales en los Nuevos ensayos.

Perumalil, A. (1997): «Leibniz's ontological and cosmological arguments», en Essays on Leibniz: 350th Birth Anniversary Commemorative Volume, Madrás, Satya Nilayam Research Inst., pp. 35-62.

Phemister, P. (2006): «Le très petit et l'imperceptible dans la théorie morale de Leibniz d'après les "Nouveaux Essais"», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux

essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 229-248.

Picon, M. (2008): «What is the foundation of knowledge?: Leibniz and the amphibology of intuition», en M. Dascal (ed.), Leibniz: What Kind of Rationalist?, Berlín, Springer, pp. 213-227. Dedica gran parte del artículo al nuevo concepto de intuición de Leibniz expuesto en los Nuevos ensayos (4.2.1.).

Poggi, D. (2011): «Leibniz et Locke dans les "Nouveaux essais": les animaux et l'homme entre 'identité physique' et 'identité morale'», en H. Breger (ed.), Natur und Subjekt: IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011; Vorträge, Hannover, vol. 3, pp. 850-858. Aborda los conceptos de percepción, percepción de sí, abstracción y reflexión en Locke, y los compara con los conceptos leibnizianos de apercepción y reflexión.

Poser, H. (1990): «Der Begriff der Idee bei Leibniz», en M. Fattori (ed.), Idea: VI. colloquio internazionale, Roma, 5-7, gennaio 1989; actas, Roma, Ed. dell'Ateneo, pp. 223-235.

— (2000): «Leibniz on the improvement of language and understanding», en M. D. Gedney (ed.), The proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, vol. 7: Modern philosophy, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, pp. 17-34.

— (2006): «Leibniz et la potentialité des idées innées: un problème modal», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 21-33.

— (2006): «Zwischen Instinkt und Vernunft: Leibniz' Konzept der Willensfreiheit in den Nouveaux Essais», en H. Breger (ed.), Einheit in der Vielheit: Vorträge; VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 24. bis 29. Juli

2006, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, pp. 154-168. Artículo dedicado específicamente al concepto leibniziano de libre albedrío, tal como aparece expuesto en los Nuevos ensayos.

— (2008): «Innate ideas as the cornerstone of rationalism: the problem of moral principles in Leibniz's "Nouveaux Essais"», en M. Dascal (ed.), Leibniz: what kind of rationalist?, Berlín, Springer, pp. 479-493.

Priarolo, M. (2005): «Conoscenza e verità in Locke e Leibniz», en E. Mazza y E. Ronchetti (eds.), Instruction and amusement: le ragioni dell'illuminismo britannico; atti del convegno internazionale di studi, Milano, 23-25 settembre 2004, Padua, Il Poligrafo, pp. 127-142.

Puryear, S. M. (2005): «Was Leibniz confused about confusion?», The Leibniz review 15, pp. 95-124.

Raggiunti, R. (1998): Innatismo e linguaggio nel pensiero di Leibniz, Massarosa, Del Bucchia. Se trata de un pequeño ensayo sobre innatismo y lenguaje, analizadas a partir de las críticas leibnizianas a los puntos de vista correspondientes de John Locke.

Rauzy, J.-B. (2006): «Leibniz: conditionnalité et actualité», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 73-95.

Riley, P. (2006): «Leibniz on natural law in the "Nouveaux Essais"», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 277-289. Este capítulo fue reeditado en M. Dascal (ed.), Leibniz: what kind of rationalist?, Berlín, Springer, 2008, pp. 279-289.

Robinet, A. (1969): «Grundprobleme der "Nouveaux Essais"», en Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses:

Hannover, 14-19. November 1966, Wiesbaden, Steiner, vol. 3, pp. 20-33.

Roinila, M. (2011): «Uneasiness and passions in "Nouveaux essais II, XX"», en H. Breger (ed.), Natur und Subjekt: IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011; Vorträge, Hannover, vol. 3, pp. 937-946.

— (2014): «Locke and Leibniz on the balance of reasons», en D. Riesenfeld y G. Scarafile (eds.), Perspectives on theory of controversies and the ethics of communication: explorations of Marcelo Dascal's contributions to philosophy, Dordrecht, Springer, pp. 49-57. El artículo incluye la crítica de Leibniz al hedonismo de Locke y la discusión de la conducta acrática en los Nuevos ensayos II, XXI.

Rosa, R. de (2004): «Locke's "Essay, Book I": the question-begging status of the anti-nativist arguments», Philosophy and phenomenological research, 69, pp. 37-62.

Saumells, R. (1970): «El porvenir del empirismo: comentarios a un texto de Leibniz», Atlántida. Revista del pensamiento actual 8, pp. 115-122. El autor centra sus comentarios en los Nuevos ensayos.

Scarafile, G.: (2011): «"Non pas en parlant à la rigueur" : prototypes of Leibniz's contrastive attitude in chapter 27, book II, of the "Nouveaux essais sur l'entendement humain"», en H. Breger (ed.), Natur und Subjekt: IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011; Vorträge, Hannover, vol. 3, pp. 1000-1008.

Schmied-Kowarzik, W. (2005): «Ein Fund von weltgeschichtlicher Bedeutung: Raspes Edition von Leibnitz' "Nouveaux Essais"», en A. Linnebach (ed.), Der Münchhausen-

Autor Rudolf Erich Raspe: Wissenschaft, Kunst, Abenteuer, Kassel, Euregioverl, pp. 56-65.

Schoesler, J. (2001): «L'"Essai sur l'entendement" de Locke et la lutte philosophique en France au XVIIIe siècle: l'histoire des traductions, des éditions et de la diffusion journalistique (1688-1742)», en La diffusion de Locke en France (2001), pp. 1-259. El autor analiza de forma detallada la historia de la difusión en Francia del Essay concerning human understanding de John Locke, a partir de las aportaciones de las diferentes traducciones, resúmenes de la obra, ediciones y menciones en los periódicos entre 1688 y 1742. Resultan de particular interés las pp. 51-82, en las que se aborda la traducción de Coste, y muy especialmente las pp. 65-71, con un análisis detallado del testimonio de Leibniz.

Schüssler, W. (1994): «Leibniz' Begriff der Apperzeption im Rahmen der Standpunktproblematik», Archiv für Geschichte der Philosophie 76, 2, pp. 210-219.

Segura Ortega, M. (1990): «El siglo XVII: Pufendorf, Locke, Leibniz», en A. de P. Blanco González, A. Fernández-Galiano Fernández, J. Damián Traverso, M. Segura Ortega y G. Escalona Martínez (coords.), Filosofía del derecho, Madrid, UNED, pp. 117-198.

Selcer, D. J. (2001): «The number of possible books: repetition and system in Leibniz», en H. Poser y C. Asmuth (eds.), Nihil sine ratione: Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz; VII. Internationaler Leibniz-Kongreß, [Berlin, 10-14 September 2001]; Schirmherrschaft: Der Regierende Bürgermeister von Berlin; [Vorträge], Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Ges., vol. 3, pp. 1191-1198. Entre otras cuestiones, el autor de este artículo trata el concepto de repetición en el ámbito de una organización enciclopédica del

conocimiento humano tal como lo plantea en los Nuevos ensayos.

Shimony, I. (2011): «What is (the) matter: Locke, Leibniz, and the controversy that could not take place», en H. Breger (ed.), Natur und Subjekt: IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011; Vorträge, Hannover, vol. 3, pp. 1070-1079.

Sleigh, R. y Chappell, V. (1998): «Determinism and human freedom», en D. Gerber y M. Ayers (eds.), The Cambridge history of seventeenth-century philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2, pp. 1195-1278. Interesan las pp. 1256-1269, en las que se aborda el tratamiento leibniziano del determinismo y la libertad humana, a partir, especialmente, de las ideas expuestas a este respecto en los Nuevos ensayos.

Smith, J. E. H. (2006): «The Leibnizian organism between Cudworth's plastic natures and Locke's thinking matter», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 129-140.

Sullerot, V. (2006): «La naturalisation du probable: une réforme conceptuelle dans les Nouveaux Essais», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les "Nouveaux essais sur l'entendement humain", Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 99-112.

Teichert, D. (2000): Personen und Identitäten, Berlín, De Gruyter. El autor analiza, entre otras cuestiones, las nociones de persona e identidad tal como son consideradas en los Nuevos ensayos. Resultan de particular interés las pp. 130-206, dedicadas a los críticos de Locke, y especialmente las pp. 152-176, consagradas a la interpretación leibniziana.

Thiel, U. (1998): «Personal identity», en D. Gerber y M. Ayers (eds.), The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 1, pp. 868-912. Entre otros, el autor realiza un breve análisis del tratamiento de la identidad personal en los Nuevos ensayos en las pp. 899-902.

Tonelli, G. (1987): «La concezione leibniziana delle idee innate e le prime reazioni alla publicazione dei Nouveaux Essais "1765"», en G. Tonelli, Da Leibniz a Kant: saggi sul pensiero del Settecento, editado por C. Cesa, Nápoles, Prismi, pp. 109-136. Traducción italiana de un artículo publicado originalmente en inglés en 1974: Journal of the History of Philosophy 12 (4), pp. 437-454. Una versión previa fue presentada por el autor bajo el título «Reactions to the publication of Leibniz' "Nouveaux essais" 1765», en L. White Beck, Proceedings of the third International Kant Congress: Held at the University of Rochester, March 30-April 4, 1970, Dordrecht, Reidel, 1972, pp. 561-567.

— (1987): «La ricomparsa della terminologia dell'aristotelismo tedesco in Kant durante la genesi della Critica della ragion pura», en G. Tonelli, Da Leibniz a Kant: saggi sul pensiero del Settecento, C. Cesa (ed.), Nápoles, Prismi, pp. 169-180. El autor aborda en este capítulo de libro el influjo de los Nuevos ensayos en la obra de I. Kant (especialmente pp. 171-177).

Tuschling, B. (2002): «Gottfried Wilhelm Leibniz: Nouveaux Essais sur l'entendement humain», en R. Brandt y T. Sturm (eds.), Klassische Werke der Philosophie: von Aristoteles bis Habermas, Leipzig, Reclam, pp. 98-131.

Vailati, E. (1985): «Leibniz's theory of personal identity in the New Essays», Studia Leibnitiana17 (1), pp. 36-43.

— (2001): «Leibniz on Locke on weakness of will», en C. Wilson, Leibniz, Burlington, Ashgate, pp. 207-222.

Vargas, E. (2006): «Nominal species and generation in the “Nouveaux Essais”», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les “Nouveaux essais sur l'entendement humain”, Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 153-163.

Villanueva, E. (1981): «La crítica de Leibniz en los Nouveaux Essais a la teoría de la identidad personal de Locke», Dianoia. Anuario de filosofia 27, pp. 72-86.

— (1982): «Sustancias y especies en los “Nouveaux Essais”», Dianoia: anuario de filosofia 28, pp. 129-140.

Viñuela, P. (2010): «Demonstración leibniziana de las proposiciones aritméticas elementales», en M. Sánchez Rodríguez y S. Rodero Cilleros (eds.), Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas, Granada, Comares, pp. 431-448.

Widmaier, R. (1986): «Die Idee des Zeichens bei Locke und Leibniz in ihren Untersuchungen über denmenschlichen Verstand», en K. D. Dutz y P. Schmitter (eds.), Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik: Fallstudien; Akten, Münster, MAkS-Publ., pp. 133-149.

Wilson, C. (1997): «Motion, sensation, and the infinite: the lasting impression of Hobbes on Leibniz», British Journal for the History of Philosophy 5 (2), pp. 339-351. La autora sostiene aquí que el materialismo de Leibniz llegó más lejos de lo que se suele creer, y que Hobbes habría sido el responsable de la aparición de una infinistic monist metaphysics en los Nuevos ensayos.

— (2006): «The problem of materialism in the “Nouveaux Essais”», en F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), Leibniz selon les “Nouveaux essais sur l'entendement humain”, Montreal, Bellarmin-Vrin, pp. 249-264.

Zimmer, R. (2009): «Gottfried Wilhelm Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand», en R. Zimmer (ed.), Basis-Bibliothek Philosophie: 100 klassische Werke, Stuttgart, Reclam, pp. 102-104.

NEE: Traducciones

Lengua española

(1878): Obras de Leibnitz, puestas en lengua castellana por Patricio de Azcárate, edición y traducción a cargo de Patricio de Azcárate, Madrid, Casa Editorial de Medina (Biblioteca Filosófica), 1878, 5 vols. El vol. 2, Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano, incluye el prefacio y los libros I y II de la obra original, mientras que el vol. 3 recoge los libros III y IV.

(1928): Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, traducción a cargo de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, M. Aguilar, 1928. Reeditado en Buenos Aires, Aguilar, 1970 (nuevas ediciones en 1971, 1975 y 1980); México, Universidad Nacional Autónoma de México; Dirección General de Publicaciones, 1976 (incluye una introducción a cargo de Wonfilio Trejo); México, Porrúa, 1977 (edición conjunta, en un solo volumen, de Discurso de metafísica, Sistema de la naturaleza, Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, Monadología y Principios sobre la naturaleza y la gracia, con estudio introductorio y análisis de las obras por Francisco Larroyo; 2.ª ed., 1984, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1988 (incluye una introducción a cargo de Lourdes Rensoli); Barcelona, RBA, 2002, 2 vols.

(1977): Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, edición, traducción e introducción a cargo de Javier Echeverría

Ezponda, Madrid, Editora Nacional. Reediciones en Madrid, Editora Nacional, 1983 y Madrid, Alianza Editorial, 1992. Traducción elaborada a partir de GP, vol. 5 y A VI, vol. 6.

Lengua vasca

(1996): Giza adimenari buruzko entseiu berriak, traducción a cargo de Imanol Unzurrunzaga; revisión de Andoni Ibarra Unzeta; corrección de Flor Arrieta Zubillaga y prólogo de Javier Echeverría, Bilbao, Klasikoak.

Lengua catalana

(1997): Nous assaigs sobre l'enteniment humà, edición, traducción, introducción y notas a cargo de Josep Olesti i Vila, Barcelona, Edicions 62. Versión en catalán elaborada a partir de GP 5 y A VI, Bd. 6. El estudio preliminar incluye una «Introducció» (pp. 9-21); una «Nota sobre aquesta edició» (pp. 23-24), una «Cronologia (Vida i obra; història i cultura)» (pp. 25-38) y una «Bibliografia» (39-43).

Lengua alemana

(1873): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, traducción, introducción, estudio biográfico y notas a cargo de Carl Schaarschmidt, Berlín, L. Heimann, 1873 y Leipzig, Durr'schen Buchhandlung, 1873. El volumen aparece en el marco de la serie Philosophische Werke, con el n.º 69. La 2.ª ed. se edita en Leipzig, Felix Meiner (también Dürr'schen Buchhandlung), en 1904 (reed. en 1908 y 1912).

(1915): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, edición, nueva introducción y notas a cargo de Ernst

Cassirer; traducción de Artur Buchenau. Aparece publicado como 3.ª ed. del n.º 69 de la serie Philosophische Werke, Leipzig, Felix Meiner. Esta versión ha sido reeditada en varias ocasiones en Hamburgo, Felix Meiner, 1926, 1971, 1996; [s. l.]: Zenodot Verlagsgesellscha, 2011 (edición electrónica). Para más información sobre esta edición, cfr. Jacobi (1973).

(1959-1961): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, edición y traducción a cargo de Wolf von Engelhardt y Hans Heinz Holz. Edición bilingüe en francés y alemán. Forma parte de los Philosophische Schriften, vols. 3.1 y 3.2. Darmstadt, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), reed. en 1985 y 2013. También ha sido reeditado en Fráncfort del Meno, Insel-Verlag, 1961, 1965, 1986, 1993 y 2000; Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996, 2000.

(1993): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand: Vorrede und Buch I, traducción, notas y epílogo a cargo de Werner Schüssler, Stuttgart, Reclam. Se trata de una nueva traducción al alemán del prólogo y del libro I de los Nuevos ensayos, elaborada en este caso a partir de la edición de la Academia: A VI, vol. 6, pp. 43-108. El autor pretende realizar una traducción fiel al original (especialmente en lo que se refiere al contenido filosófico), en detrimento de otras cuestiones de índole estilística.

Lengua inglesa

(1896): New essays concerning human understanding, traducción (a partir de la edición de C. I. Gerhardt), notas y apéndice a cargo de Alfred Gideon Langley, Londres y Nueva York, Macmillan, 1896. Reeditado en Londres y Chicago, Open Court, 1916; La Salle, Open Court, 1949; Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969.

(1898): «New essays on the human understanding: introduction», en Leibniz, G. W., The Monadology and other philosophical writings, traducido, introducido y anotado por R. Latta, Oxford, Clarendon Press. Reimpreso en 1948, pp. 357-385, y reproducido también en P. K. Moser y A. V. Nat (eds.), Human knowledge: classical and contemporary approaches, Nueva York, Oxford University Press, 1987, pp. 124-130.

(1981): New essays on human understanding, edición y traducción a cargo de Jonathan Bennett y Peter Remnant. Cambridge, Cambridge University Press. Una edición abreviada de este mismo texto fue publicada en Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Una reedición de la obra completa fue publicada en 1996.

(1989): «Preface to the New Essays (1703-5)», en G. W. Leibniz, Philosophical Essay, Indianapolis, Hackett Publishing Company, pp. 49-67. Se trata de una nueva versión en inglés del prefacio de los Nuevos ensayos realizada por R. Ariew y D. Garber a partir de GP, vol. 55, pp. 41-61 y A VI, vol. 6, pp. 43-68.

Lengua italiana

(1909-1911): Nuovi saggi sull'intelletto umano, traducción, prefacio y notas a cargo de Emilio Cecchi, Bari, Gius, Laterza & Figli. Otras ediciones: Bari, Gius. Laterza & Figli, 1925-1926; 1988.

(1925): Dai nuovi saggi sull'intelletto umano: introduzione e libro primo, Antonio Bozzone (ed.), Turín, Paravia.

(1934): Nuovi saggi su l'intelletto umano, traducción de Edilio Chiriotti, con introducción y notas de Émile Boutroux, Nápoles, Loffredo. Reed. en 1940.

(1940): Nuovi saggi su l'intelletto umano: (prefazione e libro primo), traducción, introducción y comentario a cargo de Alfredo Giannotti, Florencia, La Nueva Italia.

(1941): Nuovi saggi su l'intelletto umano: (prefazione e libro primo), Michele Giorgiantonio (ed.), Padua, CEDAM, Casa editrice dott. A. Milani, 1941.

(1943): Antologia dei Nuovi saggi. In appendice la Monadologia, A. Galimberti (ed.), Roma, Perrella.

(1944): Nuovi saggi su l'intelletto umano: (prefazione e libro primo), traducción, introducción y notas a cargo de Augusto Guzzo, Turín, Paravia.

(1949): Nuovi saggi sull'intelletto umano, traducción, introducción y notas a cargo de Vincenzo De Ruvo, Milán, Trevisini, 1949.

(1959): Nuovi saggi sull'intelletto umano: prefazione e libro primo, traducción, introducción y notas a cargo de Mario di Dario, Siracusa [etc.], Ciranna, 1959.

(1959): Nuovi saggi sull'intelletto umano, traducción, introducción y notas a cargo de Michele Federico Sciacca, Brescia, La Scuola, 1959. 2.ª ed., 1963; 3.ª ed., 1968.

(1968): Nuovi saggi sull'intelletto umano e saggi preparatori; Scritti vari; Lettere, Domenico Omero Bianca (ed.). Este volumen forma parte de Scritti filosofici, recopilación de obras de Leibniz, Massimo Mugnai y Enrico Pasini (eds.), Turín, UTET, 1968 (reimpr. en 2000). Incluye además la traducción de las dos reflexiones previas (Sur l'essay de l'entendement humain de Monsieur Locke y Echantillon de réflexions sur le Primo livre de l'essay de l'entendement de l'homme).

(1982): Nuovi saggi sull'intelletto umano, Massimo Mugnai (ed.), Roma, Editori Riuniti (2.ª ed. en 1993).

(2011): Nuovi saggi sull'intelletto umano, edición en formato electrónico Pietro Emanuele y Salvatore Cariati (eds.), Milán,

Bompiani Il pensiero occidentale.

Lengua portuguesa

(1973): Obras escolhidas, edición, traducción y notas a cargo de António Borges Coelho, Lisboa, Livros horizonte. Esta antología tan solo incluye algunos extractos de los Nuevos ensayos (pp. 99-140).

(1980): Novos ensaios sobre o entendimento humano, traducción a cargo de Luiz Joao Barauna, São Paulo, Abril Cultural. Reediciones en São Paulo, Abril Cultural, 1984; São Paulo, Nova Cultural, 1992, 2 vols. (el vol. 2 incluye además la Correspondencia com Clarke), São Paulo, Nova Cultural, 1996; São Paulo, Nova Cultural, 2000. Traducción a partir de la edición francesa de Jacques Brunschwig (1966), basada a su vez en la de G. I. Gerhardt.

(1993): Novos ensaios sobre o entendimento humano, traducción e introducción a cargo de Adelino Cardoso. Lisboa, Colibri. Traducción realizada a partir de la GP, vol. 5, y teniendo en cuenta las aportaciones introducidas en A. VI, vol 6, y la traducción española de Javier Echeverría, Madrid, Editora Nacional, 1977.

Lengua rusa

(1936): Novye opyty o čelovečeskom razume, Moscú, Gos. Soz.-ekon, traducción a cargo de Pavel Solomonovič Juškevič e introducción de B. G. V. Bychovskij. Reeditado en 1983.

Lengua polaca

(1955): Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, traducción a cargo de Izydora Dąmbska e introducción de Leszek Kołakowski, Varsovia, Państ. Wydaw. Naukowe, 1955. 2 vols. Otra edición, con la misma versión pero con una nueva introducción de Marek Derewiecki ha sido publicada en Kęty, Antyk, 2001.

Lengua checa

(1932): Nové úvahy o lidské soudnosti od auktora systému prědzjednané harmonie, traducción (a partir de la versión de Paul Janet de 1886) a cargo de Věra Rychetská, con introducción y notas de František Krejcěí, Praga, Nákl. České Akademie Věd a Umění, 1932.

Lengua húngara

(1930): Újabb vizsgálódások az emberi értelemről, traducido y anotado por Lajos Rácz, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1930.

(2005). Újabb értekezések az emberi értelemrol, Gábor Boros et al. (eds.), Budapest, L'Harmattan-SZTE Filozófia Tanszék, 2005.

Lengua rumana

(1998). «Noi eseuri asupra intelectului uman», en A. Niţă, Leibniz, Bucarest, Paideia, pp. 41-59. Se trata de la traducción al rumano del prólogo de la obra.

Lengua serbocroata

(1986): Novi ogledi o ljudskom razumu, Milan Tasic (ed.), Sarajevo, Veselin Masleša, 1986 (2.ª ed., Belgrado, BIGZ, 1995).

Lengua hebrea

(1967): Masot ḥadashot `al śekhel ha-adam, edición y traducción a cargo de Joseph Ur, Jerusalén, Y. L. Magnes.

Lengua china

(1982): Renlei lizhi xinlun, Xiuzhai Chen (ed.), Beijing, Shangwu yinshuguan, 1982.

Lengua japonesa

(1987): Ningen Chisei Shinron, Masaru Yoneyama (ed.), Tokio, Misuzu syobô.
(1993-1995): Ningen Chisei Shinron, en G. W. Leibniz, Opera omnia, vols. 4 y 5. Versión japonesa elaborada por T. Tanigawa, K. Fukushima y H. Okabe a partir de A VI, vol. 6, pp. 43-527, Tokio, Kousakusha Workshop. En el vol. 4, pp. 338-339, se incluye un epílogo de T. Tanigawa sobre la traducción de términos leibnizianos al japonés.

* Las referencias a las páginas que aparecen después de NEE (Nuevos Ensayos del Entendimiento) corresponden a la edición en papel de dicho libro.

II
Nuevos ensayos sobre el entendimiento por el autor del sistema de la armonía preestablecida

Prefacio

Aun siendo una de las obras más hermosas y estimadas de nuestro tiempo, he decidido hacer unas observaciones sobre el Ensayo sobre el entendimiento, realizado por un inglés ilustre[1], porque, tras haber meditado desde hace mucho tiempo sobre el mismo tema y la mayoría de los aspectos que en él se abordan, he considerado que no estaría mal publicar algo así como unos Nuevos ensayos sobre el entendimiento[2] y procurar una acogida favorable a mis pensamientos, emplazándolos en tan buena compañía. También he creído conveniente beneficiarme del trabajo de otro, no sólo para disminuir el mío (puesto que, en efecto, cuesta menos seguir el hilo de un buen autor que trabajar denodadamente en todo), sino también para añadir algo a lo que aquel nos ha dado, lo cual resulta más fácil que comenzar a partir de cero. Es cierto que a menudo difiero de él, pero, lejos de negar el mérito de este célebre escritor, doy fe de él, mostrando en qué y por qué razones me alejo de su punto de vista cuando juzgo necesario impedir que su autoridad prevalezca sobre la razón en algunos aspectos importantes.

En efecto, aunque el autor del Ensayo diga mil cosas bonitas, que yo aplaudo, nuestros sistemas difieren mucho. El suyo tiene más que ver con Aristóteles y el mío con Platón, aunque los dos nos alejemos en muchas cosas de su doctrina. Él es más popular, mientras que yo me he obligado a veces a ser un poco más acroamático[3] y abstracto, lo cual no constituye una ventaja para mí, sobre todo al escribir en una lengua viva. Creo, sin embargo, que al hacer hablar a dos personas, una de las cuales expone las ideas extraídas del Ensayo de este autor, mientras que la otra introduce mis observaciones, el paralelismo será más del agrado del lector de cuanto lo serían unas observaciones a palo seco, cuya lectura tendría que verse continuamente interrumpida por la necesidad de recurrir a su libro para comprender el mío. No obstante, no estará de más confrontar de vez cuando nuestros escritos y juzgar sus puntos de vista exclusivamente a partir de su propia obra, aunque de ordinario yo haya conservado las expresiones al pie de la letra. Es cierto que la sujeción que da el discurso de otro, de quien se debe seguir el hilo, haciendo unas observaciones, ha impedido que yo haya podido imitar los floreos de los que el diálogo es susceptible, pero confío en que el contenido supla las carencias formales.

Nuestros desacuerdos se refieren a cuestiones de cierta importancia. Se trata de saber si el alma en sí misma está completamente vacía como unas tablillas en las que todavía no se ha escrito nada (tabula rasa), siguiendo a Aristóteles[4] y al autor del Ensayo, y si todo cuanto se ha trazado en ella procede únicamente de los sentidos y de la experiencia, o bien si el alma contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos despiertan únicamente en determinadas ocasiones, tal como yo lo creo, con Platón e incluso con la escolástica y con todos aquellos que interpretan en este sentido el pasaje de san Pablo (Ro 2, 15) en el que señala que la ley de Dios está escrita en los corazones[5]. Los estoicos denominaban a estos principios prolepsis[6] es decir, unas asunciones fundamentales, o lo que se toma por aceptado de antemano. Los matemáticos los llaman nociones comunes (κοινὰς ἐννοίας) [7]. Los filósofos modernos les dan otras hermosas denominaciones, y particularmente Giulio Cesare Scaliger[8] los llamaba semina æternitatis, ítem zopyra[9], como queriendo referirse a unas llamas incandescentes, unos trazos luminosos, ocultos en nuestro interior, pero a los que el encuentro con los sentidos y con los objetos externos hace parecer como esas centellas que la percusión hace salir de un fusil. Y no les falta razón a quienes creen que estos destellos señalan algo de divino y eterno, que aparece sobre todo en las verdades necesarias. De donde se deduce

otra cuestión, a saber, si todas las verdades dependen de la experiencia, es decir, de la inducción y de los ejemplos, o si bien existen las que tienen incluso otro fundamento. Porque si bien algunos acontecimientos pueden ser previstos antes de que cualquier tipo de prueba de ellos haya sido encontrada, es evidente que nosotros contribuimos a ello con algo de nuestra parte. Los sentidos, aunque sean necesarios para todos nuestros conocimientos efectivos, no resultan suficientes para dárnoslos todos, pues nunca ofrecen más que ejemplos, es decir, unas verdades particulares o individuales. Ahora bien, el conjunto de los ejemplos, los cuales confirman una verdad general, no basta para establecer la necesidad universal de esta misma verdad, porque no se puede deducir que todo cuanto ha sucedido sucederá siempre igual. Por ejemplo, los griegos y los romanos, así como el resto de los pueblos, siempre han observado que en el curso de veinticuatro horas el día se convierte en noche y la noche en día. Pero se habrían equivocado si hubiesen creído que se observa la misma regla por todas partes, pues se ha visto lo contrario en Nueva Zembla[10]. Como también se equivocarían quienes creyesen que se trata de una verdad necesaria y eterna al menos en nuestros climas, puesto que debemos considerar que ni la Tierra ni el Sol existen necesariamente, y que bien podrá llegar un día en el que este bello astro dejará de existir, con todo su sistema, al menos en su forma actual. De donde se deduce que las verdades necesarias, tal como las encontramos en las matemáticas puras y particularmente en el ámbito de la aritmética y en el de la geometría, tienen que tener unos principios cuya demostración no depende de los ejemplos, ni, por consiguiente, del testimonio de los sentidos, si bien sin los sentidos jamás se nos podría haber ocurrido pensar en ello. Eso es precisamente lo que hay que distinguir bien, y eso es lo que Euclides ha comprendido tan bien, hasta el punto de que con frecuencia demuestra a través de la razón lo que se ve en buena medida por medio de la experiencia y por medio de las imágenes sensibles. Incluso la lógica, con la metafísica y la moral, de la cual la una forma la teología y la otra la jurisprudencia, ambas naturales, están repletas de tales verdades y, por consiguiente, su demostración no puede proceder más que de los principios internos a los que denominamos innatos. Es cierto que no cabe imaginarse que podamos leer en el alma estas eternas leyes de la razón a libro abierto, como el edicto del pretor se lee en su album sin esfuerzo y sin investigación, pero es bastante cuanto se puede descubrir de ellas en nosotros a fuerza de prestarles atención, para lo cual los sentidos proporcionan la ocasión. Y el éxito de los experimentos le sirve a la razón incluso de confirmación, poco más o menos como las pruebas sirven en aritmética para evitar los errores de cálculo cuando el razonamiento es largo. En esto los conocimientos de los hombres y el de los animales también son diferentes: los animales son meramente empíricos y no hacen más que determinarse a partir de los ejemplos, porque, en la medida en la que los podemos juzgar, nunca llegan a formar unas proposiciones necesarias, mientras que los hombres son capaces de postular ciencias demostrativas, de ahí que la facultad que los animales tienen de hacer consecuciones[11] constituye algo inferior a la razón que es inherente a los hombres. Las consecuciones de los animales son meramente equivalentes a las de los simples empíricos, quienes pretenden que todo cuanto ha sucedido una vez sucederá nuevamente en aquellos casos en los que lo que les sorprende sea semejante, sin que por ello sean capaces de juzgar si subsisten las mismas razones. Por este motivo a los hombres les resulta tan fácil atrapar a los animales y es tan habitual que los simples empíricos se equivoquen, y de ahí que las personas que se han vuelto hábiles gracias a la edad y a la experiencia no estén ni siquiera eximidas de ello cuando se fían en exceso de su experiencia pasada, como le ha sucedido a muchos en los asuntos civiles y militares, puesto que no se tiene en cuenta en su justa medida que el mundo cambia y que los hombres se vuelven más hábiles al encontrar mil nuevas direcciones, mientras que ni los ciervos ni las liebres de nuestro tiempo se han vuelto más astutos que los del pasado. Las consecuciones de los animales no son más que una sombra del razonamiento, es decir, no constituyen más que

conexiones imaginarias, un paso de una imagen a otra, puesto que en un encuentro nuevo que parece semejante al precedente se espera de nuevo todo cuanto se había encontrado antaño, como si las cosas estuvieran ligadas en efecto, pues sus imágenes lo están en la memoria. Cierto es también que la razón aconseja que de ordinario nos esperemos a ver que todo cuanto resulta conforme a una larga experiencia del pasado llegue al futuro, pero no por ello se trata de una verdad necesaria e infalible, y el éxito puede cesar cuando uno menos se lo espera, cuando las razones que lo han mantenido cambian. Por ese motivo, los más eruditos no se fían mientras no se trate de averiguar (si es posible) algo de la razón de ese hecho, a fin de juzgar cuando será necesario hacer excepciones. Porque sólo la razón es capaz de establecer unas reglas seguras y suplir todo cuanto falta a aquellas que no lo eran, haciendo en ellas las pertinentes excepciones, así como de encontrar por fin las relaciones absolutamente seguras en la fuerza de las consecuencias necesarias, lo cual ofrece a menudo el medio de prever el acontecimiento sin tener necesidad de experimentar las relaciones sensibles de las imágenes, a las que los animales se ven reducidos. De manera que todo cuanto justifica los principios internos de las verdades necesarias distingue aún al hombre del animal.

Puede ser que nuestro hábil autor no se aleje por completo de mi punto de vista, pues, tras haber empleado todo su primer libro a rechazar las luces innatas, tomadas en cierto sentido, confiesa, sin embargo, al comienzo del segundo y en la continuación, que las ideas que no tienen su origen en la sensación proceden de la reflexión. Ahora bien, la reflexión no es más que una atención a todo cuanto está en nosotros, y los sentidos no nos ofrecen lo que llevamos ya con nosotros. Siendo así, ¿acaso se puede negar que haya mucho de innato en nuestro espíritu, puesto que somos innatos, en nosotros mismos, por decirlo de alguna manera, y que haya en nosotros: Ser, Unidad, Sustancia, Duración, Cambio, Acción, Percepción, Placer, y otros mil objetos de nuestras ideas intelectuales? Y, siendo estos objetos inmediatos y estando siempre presentes en nuestro entendimiento (aunque no siempre podrían ser percibidos a causa de nuestras distracciones y nuestras necesidades), ¿por qué extrañarse de que nosotros digamos que estas ideas nos son innatas, junto con todo cuanto de ellas depende? Yo también me he servido de la comparación con una piedra de mármol con vetas, mejor que con una piedra de mármol sin ellas, o unas tablillas vacías, es decir, con lo que los filósofos llaman tabula rasa. Porque si el alma se pareciese a estas tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol, cuando en realidad al mármol le resulta completamente indiferente recibir ya sea esta figura ya sea cualquier otra. Pero si hubiese unas vetas en la piedra que marcasen preferentemente la figura de Hércules en detrimento de las de otras figuras, esta piedra estaría más predeterminada y Hércules estaría allí como innato, de alguna manera, aunque haya sido necesario algo de trabajo para descubrir estas vetas y para limpiarlas mediante el pulimentado, suprimiendo todo cuanto les impide mostrarse. Así es como las ideas y las verdades nos son innatas, como unas inclinaciones, unas disposiciones, unos hábitos o unas virtualidades naturales, y no como unas acciones, aunque estas virtualidades estén siempre acompañadas de algunas acciones, con frecuencia insensibles, a ellas debidas.

Parece que nuestro hábil autor pretende que no haya en nosotros nada de virtual e incluso nada de lo que nosotros no nos apercibamos siempre efectivamente. Pero no se puede tomar esto al pie de la letra, de otro modo su punto de vista sería demasiado paradójico, puesto que además los hábitos adquiridos y las provisiones de nuestra memoria no son siempre percibidos y ni siquiera vienen siempre en nuestro socorro en caso de necesidad, aunque a menudo nosotros nos los volvamos a introducir fácilmente en el espíritu con cualquier leve motivo que nos los recuerde, del mismo modo que no necesitamos más que el comienzo de una canción para recordar el resto. También limita su tesis en otros lugares, diciendo que no hay nada en nosotros de lo que no nos hayamos al menos apercibido en otra ocasión. Pero además de que nadie puede

asegurar, recurriendo únicamente a la razón, hasta dónde pueden ser llevadas nuestras apercepciones pasadas, que nosotros podemos haber olvidado, sobre todo siguiendo la reminiscencia de los platónicos, la cual, por fabulosa que sea, no tiene nada que resulte incompatible con la razón puesta al desnudo, más allá de esto, digo yo, ¿por qué es preciso que lo hayamos adquirido todo mediante las percepciones de las cosas externas, y que nada haya sido desenterrado de nuestras entrañas? ¿Acaso nuestra alma está tan vacía que sin las imágenes tomadas del exterior no sea nada? Este no es (estoy seguro) un punto de vista que nuestro juicioso autor pueda aprobar. ¿Y dónde se pueden encontrar unas tablillas que no constituyan algo variado por sí mismas? ¿Veremos alguna vez un plano perfectamente unido y uniforme? ¿Por qué motivos, por tanto, no podríamos proporcionarnos también a nosotros mismos algún objeto de pensamiento de nuestro propio fondo, cuando nosotros queramos sondear en él? Por esto estoy convencido de que en el fondo su punto de vista sobre este aspecto no es diferente del mío o más bien del punto de vista común, en la medida en que reconoce dos fuentes de nuestros conocimientos, los sentidos y la reflexión.

No sé si será tan fácil hacerlo coincidir con nosotros y con los cartesianos cuando sostiene que el espíritu no siempre piensa, particularmente cuando se encuentra sin percepción cuando dormimos sin tener sueños, y objeta que del mismo modo que los cuerpos pueden estar sin movimiento también las almas podrán estar perfectamente sin pensamiento. Pero en este punto respondo de un modo un poco diferente a lo que se suele hacer, pues sostengo que una sustancia no podría carecer naturalmente de acción, e incluso que no existen cuerpos sin movimiento. La experiencia ya me favorece, y no tenemos más que consultar el libro del ilustre señor Boyle[12] contra el reposo absoluto para persuadirnos de ello, pero creo que la razón todavía está ahí, y es una de las pruebas que tengo para destruir los átomos. Por otra parte, hay mil rastros que hacen pensar que en todo momento existe una infinidad de percepciones en nosotros, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, unos cambios en el alma de los que ni siquiera nos apercibimos porque estas impresiones son demasiado pequeñas, demasiado numerosas o demasiado seguidas, de manera que no tienen nada lo suficientemente especial que las distinga por separado, si bien, unidas a otras, no dejan de producir su efecto y se hacen sentir, al menos confusamente, en su conjunto. Así es como la costumbre ha hecho que no reparemos en el movimiento de un molino o en un salto de agua cuando hemos vivido en sus inmediaciones después de cierto tiempo. No es que este movimiento no sorprenda ya a nuestros órganos, ni que ya no se sienta nada en el alma de quien a aquel responde, a causa de la armonía del alma y del cuerpo, sino que las impresiones que se encuentran en el alma y en el cuerpo, desprovistas del atractivo de la novedad, no son lo suficientemente fuertes como para atraer nuestra atención y nuestra memoria, las cuales no se interesan más que por objetos más ocupantes. Toda atención requiere memoria, y cuando no se nos advierte, por decirlo así, de prestar atención a algunas de nuestras propias percepciones presentes, nosotros las dejamos pasar sin reflexionar sobre ellas e incluso sin darnos cuenta de ellas. Pero si alguien nos advierte de ello de inmediato, y hace que prestemos atención, por ejemplo, a algún ruido que se acaba de oír, lo recordamos y nos damos cuenta de haber tenido hace un rato cierta sensación de aquel. De modo que eran unas percepciones de las que nosotros no nos habíamos apercibido de inmediato, al no proceder la apercepción en este caso de advertencia más que tras cierto intervalo, por pequeño que sea. Y para juzgar aún mejor unas pequeñas percepciones que nosotros no podríamos distinguir en su conjunto, tengo la costumbre de servirme del ejemplo del bramido o del ruido del mar que nos sorprende cuando estamos en la orilla. Para oír este ruido como lo hacemos es necesario que se oigan las partes que componen el todo, es decir, el ruido de cada ola, aunque cada uno de estos pequeños ruidos no se ponga en evidencia más que en el conjunto confuso de todos los demás juntos y que no se llegue a notar si esta ola que lo provoca estaba

sola. Porque es preciso que estemos influidos por el movimiento de esta ola y que tengamos cierta percepción de cada uno de estos ruidos, por pequeños que sean. De otro modo, no tendríamos la de cien mil olas, puesto que cien mil naderías no podrían conformar algo. Por otra parte, no dormimos nunca tan profundamente como para no tener cierta conciencia débil y confusa, como tampoco nos habríamos despertado por el mayor ruido del mundo, si no existiese cierta percepción de su comienzo, que es pequeño, del mismo modo que jamás podríamos romper una cuerda ni tras el mayor esfuerzo del mundo si aquella no estuviera tensa ni hubiera sido estirada un poco a través de esfuerzos menores, aunque esta pequeña extensión que estos provocan no se manifieste.

Estas pequeñas percepciones son, por tanto, de mayor eficacia de lo se cree. Son ellas las que constituyen este no sé qué, estos gustos, estas imágenes de las cualidades de los sentidos, claras en el conjunto, pero confusas en las partes, estas impresiones que los cuerpos circundantes hacen sobre nosotros, y que rodean el infinito, esta unión que cada ser tiene con todo el resto del universo. Cabe incluso decir que como consecuencia de estas pequeñas percepciones el presente está preñado de futuro y cargado de pasado, que todo es conspirante (συμπαθέα πάντα, como decía Hipócrates[13]) y que hasta en la más mínima de las sustancias unos ojos tan penetrantes como los de Dios podrían leer toda la serie de las cosas del universo.

Quae sunt, quae fuerunt, quae mox ventura trahuntur[14].

Estas percepciones insensibles marcan todavía e incluso constituyen al individuo mismo, que se caracteriza por las huellas que aquellas conservan de los estados precedentes de dicho individuo, al conectarlo con su estado presente, las cuales se pueden conocer por medio de un espíritu superior, incluso cuando el individuo ya no las sienta, es decir, cuando el recuerdo expreso ya no esté presente en él. Pero aquellas (las percepciones, quiero decir) ofrecen también el medio de volver a encontrar el recuerdo, si es preciso, por medio de los desarrollos periódicos a los que pueden llegar algún día. Por este motivo, la muerte no podría ser más que un sueño, e incluso no podría seguir siendo uno, al haber dejado de ser las percepciones tan sólo lo suficientemente distinguidas y al haberse reducido a un estado de confusión en los animales a los que suspende la apercepción, pero que no podría durar siempre.

Es asimismo mediante las percepciones insensibles cómo explico yo esta admirable armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo, e incluso entre todas las mónadas o sustancias simples, que suple la influencia insostenible de unas sobre otras, y que, a juicio del autor del más hermoso de los diccionarios[15], exalta la grandeza de las perfecciones divinas más allá de cuanto haya sido concebido nunca a este respecto. Tras esto yo añadiría poca cosa si dijese que son estas pequeñas percepciones las que nos determinan en muchas ocasiones sin pensar en ello y las que engañan al vulgo por la apariencia de una indiferencia de equilibrio, como si a nosotros nos resultara indiferente, por ejemplo, girar a la derecha o a la izquierda. No es necesario que haga resaltar aquí, como he hecho en el propio libro, que tales percepciones provocan esta inquietud[16] que demuestro que consiste en algo que no difiere del dolor más que como el pequeño difiere del grande, y que sin embargo constituye a menudo nuestro deseo e incluso nuestro placer, al darle como una sal que pica. Son también las partes insensibles de nuestras percepciones sensibles las que hacen que exista una relación entre las percepciones de los colores, de los calores y de otras cualidades sensibles y entre los movimientos en los cuerpos que a ellas responden, mientras que los cartesianos, con nuestro autor, tan penetrante como es, conciben las percepciones que nosotros tenemos de estas cualidades como arbitrarias, es decir, como si Dios se las hubiese ofrecido al alma caprichosamente, sin tener en consideración ninguna relación esencial entre las percepciones y sus objetos, idea que me sorprende y que me

parece poco digna de la sabiduría del autor de las cosas, que no hace nada sin armonía ni sin razón.

En una palabra, las percepciones insensibles son tan utilizadas en el campo de la neumática[17] como los corpúsculos insensibles lo son en el de la física, y resulta tan poco razonable rechazar a unas y a otros so pretexto de que estén fuera del alcance de nuestros sentidos. Nada se hace de golpe, y una de mis grandes máximas, de las más verificadas además, es asegurar que la naturaleza no hace nunca saltos. Es lo que yo denominaba la ley de la continuidad, de la que hablé hace algún tiempo en las Nouvelles de la république des lettres[18], y el empleo de esta ley es muy apreciable en el ámbito de la física. Dicha ley implica que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande y viceversa a través de lo mediocre, tanto en los grados como en las partes, y que un movimiento nunca nace inmediatamente del reposo ni se reduce a él más que por medio de un movimiento más pequeño, del mismo modo que nunca se termina de recorrer ninguna línea o longitud antes de haber terminado una línea más pequeña, aunque hasta ahora quienes han fijado las leyes del movimiento no hayan observado esta ley, creyendo que un cuerpo puede recibir en un momento un movimiento contrario al precedente. Y todo esto permite considerar que las percepciones observables proceden gradualmente de aquellas que son demasiado pequeñas como para ser observadas. Y considerarlas de otro modo significa conocer bien poco la inmensa sutilidad de las cosas que siempre y por todas partes rodea un infinito efectivo.

También he observado que, en virtud de unas variaciones insensibles, dos cosas individuales podrían no ser perfectamente semejantes, y que ambas deben diferir siempre más que numero[19], lo cual destruye las tablillas vacías del alma, un alma sin pensamiento, una sustancia sin acción, el vacío del espacio, los átomos e incluso unas parcelas efectivamente indivisas en la materia, la uniformidad entera en una parte del tiempo, del lugar o de la materia, los globos perfectos del segundo elemento, nacidos de los cubos perfectos originarios[20], y otras mil ficciones de los filósofos que proceden de sus nociones incompletas, y que la naturaleza de las cosas no sufre, y que nuestra ignorancia y la escasa atención que tenemos por lo insensible permite, pero que no deberíamos volver tolerables, a menos que las limitemos a unas abstracciones del espíritu que reclama que no se niegue todo cuanto pone aparte y que considera que no debe entrar en alguna consideración presente. De otro modo, si se pretendiera sostener de verdad que las cosas de las que no nos apercibimos no están en el alma o en el cuerpo, fallaríamos en el ámbito de la filosofía como en el de la política, al descuidar τό μιχρόν[21], los progresos insensibles, mientras que una abstracción no es un error, con tal que se sepa que todo cuanto disimula está en ella. Es así como los matemáticos las utilizan al hablar de las líneas perfectas que nos proponen, de los movimientos uniformes y de otros efectos reglados, aunque la materia (es decir, la mezcla de los efectos del infinito circundante) haga siempre alguna excepción. Procedemos así a fin de distinguir las consideraciones y limitar en lo posible los efectos a las razones, y prever algunas consecuencias, pues cuanto más atentos estemos a la hora de no descuidar nada en unas consideraciones que nosotros podemos regular, en mayor medida lograremos que la práctica responda a la teoría. Pero no le corresponde más que a la suprema razón, a la que nada escapa, comprender distintamente todo el infinito, todas las razones y todas las consecuencias. Todo cuanto nosotros podemos saber al respecto de las infinidades se limita a conocerlas confusamente, y estar al menos totalmente seguros de que están ahí; de otro modo, estaríamos juzgando muy mal la belleza y la grandeza del universo, del mismo modo que nosotros tampoco podríamos tener una buena física que explique la naturaleza de las cosas en general y aún menos una buena pneumática que comprenda el conocimiento de Dios, de las almas y de las sustancias simples en general.

Este conocimiento de las percepciones insensibles también sirve para explicar por qué y cómo dos almas humanas o de otro modo de una misma especie no salen nunca perfectamente semejantes de las manos del Creador y tienen siempre cada una de ellas su relación originaria con los puntos de vista que tendrán en el universo. Pero esto es lo que se deduce de aquello que yo ya había señalado de dos individuos, a saber, que su diferencia es siempre más que numérica. Existe todavía otro corolario, en el que me veo obligado a alejarme no sólo de las ideas de nuestro autor, sino también de las de la mayor parte de los modernos, y es que creo, como la mayoría de los antiguos, que todos los genios, todas las almas, todas las sustancias simples creadas están siempre unidas a un cuerpo, y que no existen jamás almas que estén enteramente separadas de él. Tengo unas razones a priori, pero encontraremos que hay algo de ventajoso en este dogma que resuelve todas las dificultades filosóficas acerca del estado de las almas, su conservación perpetua, su inmortalidad o su operación. La diferencia de uno de sus estados al otro, sin ser o sin haber sido nunca más que más o menos sensible, del más perfecto al más imperfecto, o viceversa, es lo que convierte a su estado pasado o venidero tan explicable como el del presente. Percibimos lo suficientemente bien, haciendo tan escasa reflexión, que lo dicho es razonable y que un salto de un estado a otro infinitamente diferente no puede ser natural. Me sorprende que las escuelas filosóficas, al dejar la naturaleza sin sujeto, hayan querido internarse expresamente en unas dificultades enormes y proporcionar materia a los triunfos aparentes de unos espíritus poderosos, cuyas razones se caen repentinamente por esta explicación de las cosas, en la que no hay mayor dificultad para concebir la conservación de las almas (o más bien, a mi juicio, del animal) que la que existe en la mutación de la oruga en mariposa, y en la conservación del pensamiento en el sueño, con el que Jesucristo ha comparado divinamente la muerte[22]. También he dicho que ningún sueño podría durar siempre, y que durará menos o casi nada en absoluto en las almas razonables, que siempre están destinadas a conservar el personaje que les ha sido otorgado en la ciudad de Dios y, por consiguiente, la remembranza. Y esto sería así para ser más susceptibles de recompensa o castigo. Y añado incluso que en general ninguna perturbación de los órganos visibles es capaz de llevar las cosas a una confusión total en el animal o de destruir todos los órganos y de privar al alma de todo su cuerpo orgánico y de los restos imborrables de todas las huellas precedentes. Pero la facilidad con la que se ha abandonado la antigua doctrina de los cuerpos sutiles unidos a los ángeles (que se confundía con la corporalidad de los propios ángeles) y la introducción de las pretendidas inteligencias separadas en las criaturas (a lo que aquellas que hacen funcionar los cielos de Aristóteles han contribuido mucho[23]) y, por último, la opinión mal comprendida, que muchos han compartido, de que no era posible conservar las almas de los animales sin caer en la metempsicosis han provocado, en mi opinión, que se haya descuidado la manera natural de explicar la conservación del alma, algo que ha hecho equivocarse mucho a la religión natural y ha hecho creer a algunos que nuestra inmortalidad no era más que una gracia milagrosa de Dios, de la que aún habla nuestro célebre autor con alguna duda, tal como lo señalaré dentro de poco. Pero sería deseable que todos los que participan de esta idea hubiesen hablado de ella tan inteligentemente y con tan buena fe como él, pues hay que lamentar que algunos de los que hablan de la inmortalidad por la gracia no lo hacen más que para salvar las apariencias, y se acercan en el fondo a estos averroístas[24] y a algunos malos quietistas[25], los cuales se imaginan una absorción y reunión del alma en el océano de la divinidad, noción al respecto de la cual mi sistema sea posiblemente el único que hace ver su imposibilidad.

También parece que nosotros diferimos una vez más en lo que se refiere a la Materia, en la medida que el autor juzga que el vacío es necesario para el movimiento, puesto que él cree que las pequeñas partes de la materia son inflexibles. Confieso que si la materia estuviese compuesta de tales partes, el movimiento en lo lleno sería imposible, como sucedería si una

habitación estuviera llena de una cantidad de piedrecitas sin que quedase el más mínimo espacio vacío. Pero no estamos de acuerdo en esta suposición, de la que tampoco parece que él tenga alguna demostración, aunque este hábil autor incluso llegue a creer que la rigidez o la cohesión de las pequeñas partes constituyan la esencia del cuerpo. Más bien es preciso concebir el espacio como lleno de una materia originariamente fluida, susceptible de todas las divisiones e incluso sujeta efectivamente a divisiones y subdivisiones hasta el infinito, pero, sin embargo, con esta diferencia: que es divisible y está dividida desigualmente en diferentes lugares a causa de los movimientos que se encuentran en ella ya más o menos conspirantes. Lo cual hace que tenga por todas partes un grado de rigidez, lo mismo que de fluidez, y que no haya ningún cuerpo que sea duro o fluido en grado supremo, es decir, que no existe ningún átomo de una dureza insuperable ni ninguna masa totalmente indiferente a la división. También el orden de la naturaleza, y particularmente la ley de la continuidad, destruye igualmente al uno y a la otra.

También hago ver que la cohesión, que no sería en sí misma el efecto del impulso o del movimiento, provocaría como máximo una tracción, pues si existiese un cuerpo originariamente rígido, como por ejemplo un átomo de Epicuro, que tuviera una parte avanzada en forma de gancho (puesto que es posible imaginarse átomos de todo tipo de formas), este gancho adelantado arrastraría con él al resto de este átomo, es decir, a la parte no adelantada, y que no cae en la línea de impulsión. Sin embargo, nuestro hábil autor se posiciona contra estas tracciones filosóficas, tales como aquellas a las que se atribuía antaño al temor al vacío, y las reduce a los impulsos, al sostener con los modernos que una parte de la materia no opera inmediatamente sobre la otra más que empujándola de cerca, en lo cual creo que tienen razón, puesto que de otro modo no habría nada de inteligible en tal operación.

No es preciso, sin embargo, que yo niegue haber observado una especie de retractación de nuestro autor sobre este asunto, cuya modesta sinceridad al respecto no podría dejar de alabar, en la medida en la que he admirado su penetrante genio en tantas otras ocasiones. Es en la respuesta a la segunda carta del difunto señor obispo de Worcester[26], impresa en 1699, p. 408, donde, a fin de justificar la idea que él había defendido contra este prelado erudito, a saber, que la materia podría pensar, dice, entre otras cosas: Confieso haber sostenido (libro 2 del Ensayo sobre el entendimiento, cap. 8, § II) que el cuerpo opera por impulso y no de otro modo. Así era mi punto de vista cuando lo escribí, y todavía en el momento presente no podría concebir al respecto otra manera de actuar. Pero desde entonces el incomparable libro del juicioso señor Newton[27] me ha convencido de que pecamos de un exceso de presunción al querer limitar el poder de Dios mediante unas concepciones, las nuestras, de cortos alcances. La gravitación de la materia hacia la materia por unas vías que me resultan inconcebibles no sólo es una demostración de que Dios, cuando le parece bien, puede poner en los cuerpos unos poderes y unas maneras de actuar que están por encima de cuanto puede derivarse de nuestra idea del cuerpo, o explicado por lo que nosotros conocemos de la materia, sino que sigue siendo una instancia incontestable la que la ha provocado efectivamente. Es por ese motivo por lo que me preocuparé de que en la próxima edición de mi libro este pasaje sea corregido. Creo que en la versión francesa de este libro, basada, sin duda, en las últimas ediciones, así lo ha hecho en este § II: Es evidente, al menos en la medida en la que podemos concebirlo, que los cuerpos interactúan por impulso y no de otro modo, puesto que nos resulta imposible comprender que el cuerpo pueda actuar sobre aquello que no toca, lo cual sería tanto como imaginar que pudiese actuar allí donde no está.

No puedo más que alabar esta modesta piedad de nuestro célebre autor, quien reconoce que Dios puede hacer más allá de cuanto nosotros podemos entender, y que de este modo pueden existir unos misterios inconcebibles en los artículos de la fe, pero no querría que nos viésemos obligados a recurrir al milagro en el curso ordinario de la naturaleza y admitir unos poderes y

unas operaciones absolutamente inexplicables. De otro modo, en favor de todo cuanto Dios puede hacer, concederíamos demasiadas licencias a los malos filósofos, y al admitir estas virtudes centrípetas o estas atracciones inmediatas de lejos sin que sea posible volverlas inteligibles, no veo qué es lo que impediría a nuestros escolásticos asegurar que todo se hace simplemente a través de las facultades y de sostener sus especies intencionales que van desde los objetos hasta nosotros y encuentran el medio de entrar hasta en nuestras almas. Si esto va bien,

Omnia jam fient, fieri quae posse negabam[28].

De manera que me parece que nuestro autor, por muy juicioso que sea, va aquí un poco de un extremo al otro. Hace lo difícil al respecto de las operaciones de las almas cuando se trata únicamente de admitir lo que no es sensible, y helo aquí que le da a los cuerpos lo que no es ni siquiera inteligible, otorgándoles unos poderes y unas acciones que sobrepasan todo cuanto en mi opinión un espíritu creado podría hacer y entender, puesto que les otorga la atracción, e incluso a grandes distancias sin limitarse a ninguna esfera de actividad, y todo esto para sostener un punto de vista que no resulta menos inexplicable, a saber, la posibilidad del pensamiento de la materia en el orden natural.

La cuestión que él agita con el célebre prelado que le había atacado es si la materia puede pensar y, como se trata de un aspecto importante, incluso para la presente obra, no puedo dispensarme de entrar en ella un poco ni de informar acerca de su disputa. Sintetizaré lo sustancial de este asunto y me tomaré la libertad de decir lo que pienso al respecto. El difunto señor obispo de Worcester, temiendo (pero sin tener grandes motivos para ello, en mi opinión) que la doctrina de las ideas de nuestro autor estuviese sujeta a ciertos abusos perjudiciales para la fe cristiana, se propuso examinar algunas partes de aquella en su Vindicación de la doctrina de la Trinidad y, tras haberle rendido justicia a este excelente escritor, reconociendo que considera la existencia del Espíritu tan segura como la del cuerpo, aunque la primera de estas sustancias sea tan poco conocida como la segunda, se pregunta (pp. 241 ss.) cómo puede la reflexión asegurarnos la existencia del Espíritu, si Dios puede darle a la materia la facultad de pensar, siguiendo el punto de vista de nuestro autor (libro 4, cap. 3), puesto que de este modo la vía de las ideas que debe servir para discernir todo cuanto puede convenirle al alma o al cuerpo se volvería inútil, mientras que en el libro 2 del Ensayo sobre el entendimiento, cap. 23, § 15, 27, 28, se decía que las operaciones del alma nos proporcionan la idea del espíritu y que el entendimiento con la voluntad nos suministra esta idea tan inteligible como la naturaleza del cuerpo se nos vuelve inteligible por la solidez y la impulsión. He aquí de qué modo responde a ello nuestro autor en su primera carta (pp. 65 ss.): Creo haber demostrado que hay una sustancia espiritual en nosotros, puesto que experimentamos en nosotros el pensamiento. Ahora bien, esta acción o este modo no podría constituir el objeto de la idea de una cosa subsistente de sí y, por consiguiente, este modo necesita un soporte o sujeto de inhesión, y la idea de este soporte constituye lo que nosotros llamamos sustancia... Pues ya que la idea general de sustancia es por doquier la misma, de ello se deduce que al estar unida a ella esa modificación llamada pensamiento o poder de pensar, esto constituye un Espíritu sin que se tenga la necesidad de considerar qué otra modificación tiene todavía, es decir, si tiene solidez o no. Y por el otro lado la sustancia que tiene la modificación llamada solidez será materia, esté o no el pensamiento unido a ella. Pero si por una sustancia espiritual usted entiende una sustancia inmaterial, confieso no haber demostrado que exista en nosotros ni que pueda probarlo demostrativamente sobre mis principios, si bien lo que he dicho sobre los sistemas de la materia (libro 4, cap. 10, § 16) demostrando que Dios es inmaterial, vuelve sumamente probable que la sustancia que

piensa en nosotros sea inmaterial... Sin embargo, he demostrado (añade el autor, p. 68) que los grandes objetivos de la religión y de la moral están asegurados por la inmortalidad del alma, sin que sea necesario suponer su inmaterialidad.

El erudito obispo, en su respuesta a esta carta, a fin de hacer ver que nuestro autor tenía otro punto de vista cuando escribió su segundo libro del Ensayo, alega (p. 51), este pasaje (tomado del mismo libro, cap. 23, §15) en el que se dice que, por las ideas simples que hemos deducido de las operaciones de nuestro Espíritu, podemos configurar la idea compleja de un Espíritu. Y que poniendo juntas las ideas de pensamiento, percepción, libertad y capacidad de mover de nuestro cuerpo, tenemos una noción tan clara de las sustancias inmateriales como de las materiales. Alega otros pasajes más para hacer ver que nuestro autor oponía el espíritu al cuerpo. Y dice (p. 54) que el objetivo de la religión y de la moral está mejor asegurado demostrando que el alma es inmortal por su naturaleza, es decir, inmaterial. Alega incluso (p. 70) este otro pasaje, en el que se dice que todas las ideas que tenemos de las especies particulares y distintas de las sustancias no son otra cosa que diferentes combinaciones de ideas simples. Y que de este modo el autor ha creído que la idea de pensar y de querer proporcionaba otra sustancia diferente a la que proporciona la idea de la solidez y de la impulsión. Y que (§17) subraya que estas ideas constituyen el cuerpo opuesto al espíritu.

El señor de Worcester podía añadir que de esto de que de la idea general de sustancia está en el cuerpo y en el espíritu no se deduce que sus diferencias sean unas modificaciones de una misma cosa, como nuestro autor acaba de asegurar en el lugar que he extractado de su primera carta. Es preciso distinguir entre modificaciones y atributos. Las facultades de tener percepción y de actuar, la extensión y la solidez, son unos atributos o unos predicados perpetuos y principales, pero el pensamiento, la impetuosidad, las figuras, los movimientos son unas modificaciones de estos atributos. Además, se debe distinguir entre género físico (o más bien real) y género lógico o ideal. Las cosas que son de un mismo género físico o que son homogéneas son de una misma materia, por decirlo así, y a menudo pueden ser cambiadas una en la otra mediante el cambio de la modificación, como los círculos y los cuadrados. Pero dos cosas heterogéneas pueden tener un género lógico común, y entonces sus diferencias no son simples modificaciones accidentales de un mismo sujeto o de una misma materia metafísica o física. De este modo, el tiempo y el espacio son cosas muy heterogéneas y nos equivocaríamos si nos imaginásemos cualquier sujeto real común que no tuviese más que la cantidad continua en general, y del que el tiempo o el espacio hiciesen provenir las modificaciones. Sin embargo, su género lógico común es la cantidad continua. Alguno se reirá quizá de estas distinciones de los filósofos de dos géneros, uno únicamente lógico, el otro todavía real, y de dos materias, una física, que es la del cuerpo, y la otra exclusivamente metafísica o general, como si alguien dijese que dos partes del espacio son de una misma materia o que dos horas son también entre ellas de una misma materia. Sin embargo, estas distinciones no son sólo unos términos, sino unas cosas mismas, y parece que es oportuno traerlas a colación aquí, donde su confusión ha provocado una falsa consecuencia. Estos dos géneros tienen una noción común, y la del género real es común a las dos materias, de manera que su genealogía será la que sigue:

GÉNERO | | | | | | | exclusivamente lógico

real, del que las diferencias son unas modificaciones, es decir,

MATERIA | | | metafísica exclusivam

física, en la que hay una masa homogénea sólida

No he visto la segunda carta del autor al obispo; la respuesta que este prelado hace de aquella apenas trata el punto referido al pensamiento de la materia. Pero la réplica de nuestro autor a esta segunda respuesta vuelve sobre él. Dios (dice más o menos en estos términos, p. 397) añade a la esencia de la materia las cualidades y perfección que le gustan, el movimiento simple en algunas partes, pero en las plantas la vegetación y en los animales el sentimiento. Quienes siguen estando de acuerdo hasta aquí claman tan pronto como se da un paso más, para decir que Dios puede darle a la materia pensamiento, razón, voluntad, como si esto destruyese la esencia de la materia. Pero, para demostrarlo, alegan que el pensamiento o razón no está encerrado en la esencia de la materia, lo cual no importa, puesto que el movimiento y la vida tampoco están encerrados en ella. También alegan que no resulta concebible que la materia piense. Pero nuestra concepción no es la medida del poder de Dios. Tras esto cita el ejemplo de la atracción de la materia (p. 99, y especialmente p. 408), donde habla de la gravitación de la materia hacia la materia, atribuida al señor Newton en los términos que he citado más arriba, confesando que jamás se podrá concebir el cómo. Lo cual significa, en efecto, volver a las cualidades ocultas, o incluso, es más, inexplicables. Añade (p. 401), que nada resulta más apropiado para favorecer a los escépticos que negar todo cuando no se entiende, y (p. 402), que ni siquiera podemos concebir cómo piensa el alma. Pretende (p. 403), que, dado que las dos sustancias, material e inmaterial, pueden ser concebidas en su esencia desnuda sin ninguna actividad, depende de Dios darle a la una y a la otra la capacidad de pensar. Y se pretende invocar la opinión del adversario que había otorgado sentimiento a los animales, pero que no les concedería ninguna sustancia inmaterial. Se pretende que la libertad, la consciosidad (p. 408) y la capacidad de realidad abstracciones (p. 409) pueden serle dadas a la materia, no como materia, sino como enriquecida por un poder divino. Por último se trae a colación (p. 434), la observación de un viajero tan considerable y juicioso como lo es el señor De la Loubère[29], según la cual los paganos conocen la inmortalidad del alma sin poder comprender su inmaterialidad.

Acerca de todo esto yo subrayaría, antes de explicar mi punto de vista, que es cierto que la materia es tan poco capaz de producir maquinalmente sentimiento como de producir razón, como sostiene nuestro autor; que a decir verdad reconozco que no se puede negar lo que no se entiende, pero yo añado que se tiene el derecho de negar (al menos en el orden natural) todo cuando no resulta en absoluto inteligible o explicable. Sostengo asimismo que las sustancias (materiales o inmateriales) no pueden ser concebidas en su esencia desnuda sin actividad, que la actividad es de la esencia de la sustancia en general, y que, por último, la concepción es la medida del poder de la naturaleza. Todo lo cual resulta conforme al orden natural que puede ser concebido o entendido por cualquier criatura.

Quienes conciban mi sistema considerarán que yo no podría suscribir en todo a uno u otro de estos dos excelentes autores, cuya disputa resulta, no obstante, muy instructiva. Pero a fin de explicarme distintamente, es preciso considerar ante todo que las modificaciones que pueden afectar naturalmente o sin milagro alguno a un mismo sujeto deben venirle de las limitaciones o variaciones de un género real o de una naturaleza originaria constante y absoluta, puesto que es así como se distingue en los filósofos los modos de un ser absoluto de este ser mismo, de la misma manera que se sabe que el tamaño, la figura y el movimiento constituyen manifiestamente limitaciones y variaciones de la naturaleza corporal. Porque es evidente que una extensión limitada da unas figuras y que el cambio que en ellas se produce no es otra cosa que el movimiento. Y siempre que se encuentre alguna cualidad en un sujeto, se debe creer que, si se conociera la naturaleza de este sujeto y esta cualidad, sería posible concebir de qué modo esta cualidad puede resultar de aquella. Así, en el orden de la naturaleza (excluyendo los

milagros), no es arbitrario a Dios darle indiferentemente a las sustancias tales o cuales cualidades, y no les dará jamás más que aquellas que les resulten naturales, es decir, que puedan derivarse de su naturaleza como unas modificaciones explicables. De este modo cabe considerar que la materia no tendrá naturalmente la atracción mencionada más arriba, ni irá por sí misma en línea curva, porque no es posible concebir cómo se hace esto, es decir, explicarlo mecánicamente, mientras que todo cuanto es natural debe poder volverse distintamente concebible, si hubiera sido admitido en los secretos de las cosas. Esta distinción entre lo que es natural y explicable y lo que es inexplicable y milagroso allana todas las dificultades y, rechazándola, se defendería algo peor que las cualidades ocultas y se renunciaría en esto a la filosofía y a la razón, abriendo refugios a la ignorancia y a la pereza, mediante un sistema sordo que no sólo admite que existan unas cualidades que nosotros no entendemos, de las que no hay más que en demasía, sino también que afirme que sólo el espíritu más grande, si Dios le diera toda la apertura de miras posible, podría comprenderlas, es decir, que o bien serían milagrosas o bien carecerían de rima y de razón, del mismo modo que carecería de rima y de razón que Dios hiciese milagros de ordinario, de manera que esta hipótesis holgazana destruiría por igual tanto a nuestra filosofía, que busca razones, como a la divina sabiduría, que las proporciona.

Para todo cuanto resulta ahora del Pensamiento, es seguro, y el autor lo reconoce en más de una ocasión, que este no podría ser una modificación inteligible de la materia, es decir, que el ser sintiente o pensante no es una cosa maquinal como un reloj o como un molino, de manera que se podrían concebir tamaños, figuras y movimientos cuya conjunción maquinal pudiese producir algo pensante e incluso sintiente en una masa en la que no hubiese nada de tal, que también terminaría del mismo modo por el mal funcionamiento de esta máquina. Ni sentir ni pensar es, por tanto, algo natural a la materia, y esto sólo puede llegar a ocurrir en ella de dos modos, de los cuales uno será que Dios le añada una sustancia, a la que le resulte natural pensar, y el otro que Dios le introduzca el pensamiento milagrosamente. En esto, por tanto, comparto por completo el punto de vista de los cartesianos, excepto en que lo extiendo hasta los animales y en que creo que estos tienen sentimientos y unas almas inmateriales (hablando con propiedad) y tan poco perecederas como los átomos lo son en Demócrito o en Gassendi, mientras que los cartesianos, preocupados como lo están sin motivo alguno por las almas de los animales y al no saber qué es lo que deben hacer de ellas si se conservan (por no habérsele ocurrido la conservación del animal reducido en pequeño), se han visto incluso obligados a rechazar el sentimiento en las bestias contra todas las apariencias y contra el propio juicio del género humano. Pero si alguno dijese que Dios puede al menos agregar la facultad de pensar a la máquina preparada, yo le respondería que, si esto se hiciera y si Dios añadiese esta facultad a la materia sin verterle al mismo tiempo una sustancia que constituyese el sujeto de inhesión de esta misma facultad (tal como yo lo concibo), es decir, sin añadirle un alma inmaterial, sería necesario que la materia hubiera sido exaltada milagrosamente para recibir un poder que de modo natural no es capaz de alcanzar, del mismo modo que algunos escolásticos sostienen que Dios exalta el fuego hasta darle la fuerza suficiente para quemar de inmediato a unos espíritus separados de los cuerpos, lo cual constituiría un auténtico milagro. Y bastante es ya que no se pueda sostener que la materia piense sin incluir en ella un alma imperecedera o bien un milagro, y que de este modo la inmortalidad de nuestras almas proceda de lo que es natural, puesto que no se podría sostener su extinción más que mediante un milagro, ya sea exaltando la materia, ya sea aniquilando el alma. Porque nosotros bien sabemos que el poder de Dios podría hacer que nuestras almas se volvieran mortales, por muy inmateriales (o inmortales, exclusivamente en cuanto a la naturaleza) que puedan serlo, ya que él puede aniquilarlas.

Ahora bien, esta verdad, la de la inmaterialidad del alma, es de gran importancia, puesto que a la religión y a la moral les resulta infinitamente más ventajoso (sobre todo en los tiempos en

los que vivimos, en los que hay mucha gente que apenas respeta la revelación a secas ni los milagros) mostrar que las almas son naturalmente inmortales y que sería un milagro que no lo fuesen, que sostener que nuestras almas deberían morirse naturalmente, pero que es en virtud de una gracia milagrosamente fundada en la simple promesa de Dios el motivo por el cual no se mueren. También se sabe desde hace mucho tiempo que aquellos que han querido destruir la religión natural y reducirlo todo a la revelada, como si la razón no nos enseñase nada al respecto, han sido considerados sospechosos, y no sin razón. Pero nuestro autor no pertenece a este grupo, sostiene la demostración de la existencia de Dios y atribuye a la inmaterialidad del alma una probabilidad en grado supremo, que podrá considerarse por consiguiente una certeza moral, de manera que me imagino que, teniendo tanta sinceridad como penetración, él podría estar perfectamente de acuerdo con la doctrina que acabo de exponer y que es fundamental en toda la filosofía razonable, puesto que de otro modo no veo cómo se podría evitar caer en la filosofía fanática, como la de la Filosofía mosaica de Fludd[30], que salva todos los fenómenos, atribuyéndolos a Dios inmediatamente y por vía del milagro, o bárbara, como la de ciertos filósofos o médicos de épocas pasadas, que todavía se resiente de la barbarie de su siglo, y que hoy se desprecia con toda la razón, que salvaban las apariencias forjando adrede unas cualidades ocultas o unas facultades presuntamente parecidas a unos pequeños demonios o trasgos capaces de hacer sin cumplidos todo cuanto se les pide, como si los relojes de bolsillo marcasen las horas por una determinada facultad horodeíctica[31] sin necesidad de engranajes, o como si los molinos deshiciesen los granos por una facultad triturante sin necesidad de nada que se pareciera a las muelas. En lo que se refiere a la dificultad que varios pueblos han tenido para concebir una sustancia inmaterial, esta cesará fácilmente (al menos en buena parte) cuando dejen de solicitarse sustancias separadas de la materia, que yo, en efecto, no creo que existan nunca de modo natural entre las criaturas.

[1] Se refiere, obviamente, al filósofo empirista inglés John Locke (1632-1704). Los Nuevos ensayos de Leibniz pretenden rebatir, punto por punto, los planteamientos defendidos por este autor en su obra An Essay concerning human understanding, cuya primera edición data de diciembre de 1689. Una segunda versión de la obra, con correcciones, fue publicada en 1694. La competencia lectora de Leibniz en lengua inglesa era limitada, de modo que su verdadera referencia fue la traducción francesa de la segunda edición de la obra que realizó y publicó Pierre Coste en Ámsterdam en 1700.

[2] Desde la editio princeps de Raspe de 1765 la inmensa mayoría de las ediciones de los Nuevos ensayos sobre el entendimiento incluyen el adjetivo «humano» en el título. Sin embargo, lo cierto es que Leibniz nunca lo emplea en el manuscrito original de la obra, ni tampoco lo utiliza en su correspondencia (véase, por ejemplo, la carta que le envía a Charles Hugony, supra).

[3] Del lat. acroamatĭcus, y este del gr. ἀκροαματικός. Se dice del modo de enseñar por medio de narraciones, explicaciones o discursos, o de la enseñanza así ofrecida.

[4] La imagen aristotélica del alma como «tabula rasa» tiene su origen en una cita de De anima III 4 (430a), pero contaba ya con varios precedentes, especialmente en Platón, Teeteto (191c) y los estoicos, quienes identifican la mente con el papel o «charta» en blanco.

[5] San Pablo dice: «Cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin la ley cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos la ley; y con esto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones» (Ro 2, 14-15).

[6] Según los estoicos, para alcanzar una comprensión firme, basada en la razón, el espíritu debe intervenir activamente, particularmente recurriendo a una especie de «prenociones»,

también llamadas «prolepsis» (anticipaciones), que son los principios que el alma contiene desde su origen y que son despertados por los objetos exteriores.

[7] Las «nociones comunes» de Euclides, también llamadas axiomas, se refieren a magnitudes de una clase. Las magnitudes que aparecen en los Elementos (libro I, III) incluyen líneas, ángulos, figuras planas y figuras sólidas. Entre otras, destacan estas cinco: «Cosas iguales a la misma cosa son iguales entre sí»; «Si a cosas iguales se le añaden cosas iguales, los totales son iguales»; «Si a cosas iguales se restan cosas iguales, las que quedan son iguales»; «Cosas que coinciden con otra son iguales a la tercera» y «El todo es mayor que la parte».

[8] Giulio Cesare Scaliger (1484-1558), médico, filósofo, botánico y humanista italiano, es uno de los grandes eruditos del Renacimiento. Su principal legado lo constituyen un tratado de gramática latina, De causis linguae Latinae (1540), y una refutación de las tesis de Cardano, Exotericae exercitationes de subtilitate adversus Cardanum (1557). Aunque su nombre haya sido inmediatamente adaptado a la lengua española y en el ámbito lingüístico correspondiente sea más usual referirse a él como Julio César Escalígero, en esta versión hemos creído conveniente mantenerlo en su lengua original para no entrar en conflicto traductivo con el nombre, sin castellanizar, que suele recibir su hijo, Joseph Justus Scaliger (y al que Leibniz hará referencia más adelante).

[9] Con el significado, respectivamente, de «semillas de la eternidad» y «fuegos vivos». La referencia procede de Poetices libri VII (5.ª ed., 1617), III, p. 211: «Sunt in nobisinsita zopyra quaedam, id est, semina aeternitatis», si bien es probable que Leibniz la haya tomado de los Electa Scaligerea, publicados en 1634.

[10] Nueva Zembla (en ruso, «Tierra Nueva») es un archipiélago situado en el océano Glaciar Ártico.

[11] El término consécution era utilizado en la literatura psicológica francesa del siglo XVII en referencia a representaciones empíricas sin ligazón racional.

[12] Robert Boyle (1627-1691) fue un filósofo y científico irlandés. Ha pasado a la posteridad especialmente por ser considerado uno de los fundadores de la química moderna, así como por la formulación de la denominada ley de Boyle. El libro citado aquí es A discourse of absolute rest in bodies (1669).

[13] El físico griego Hipócrates de Cos (ca. 460 a.C.-ca. 370 a.C.) es considerado como una de las figuras más destacadas de la historia de la medicina. La referencia completa dice así: «La confluencia es única, la conspiración es única, todo en simpatía» (Sobre el alimento XXIII). Se ha corregido el error de transcripción en la cita de Leibniz (σύμπνοια* πάντα).

[14] Virgilio, Geórgicas IV, 393: «Las que son, las que han sido y las que han de ser». Se ha corregido la cita latina, pues la que inserta Leibniz en su manuscrito («quae sint*, quae fuerint*, quae mox futura* trahuntur») contenía tres errores.

[15] Leibniz se refiere aquí al Dictionnaire historique et critique, escrito por el hugonote francés Pierre Bayle (1647-1706). En este diccionario biográfico, publicado en 1697 (2.ª edición aumentada, 1702), se incluyen cientos de entradas relativas a personajes históricos o mitológicos, así como algunos artículos sobre religión o filosofía.

[16] Como queda de manifiesto en el índice analítico que cierra la presente edición de los Nuevos ensayos, Leibniz presta una especial atención a los significados del término «inquietud» (y sus equivalentes, incluso en otras lenguas). Cfr. infra, especialmente el libro II, cap. XX, «De los modos de placer y de dolor».

[17] Del lat. pneumatĭcus, y este del gr. πνευματικός, relativo al aire. Leibniz suele referirse a la neumática como «ciencia de los espíritus», entendida como investigación en torno a Dios, las almas y las sustancias simples.

[18] Primera revista conocida dedicada a la reseña de libros. Su primer editor fue precisamente Pierre Bayle, autor del Dictionnaire historique et critique. En julio de 1687 se publicó, en efecto, un extracto de una carta de Leibniz, en la que se expone el uso que espera de su principio de orden general para el establecimiento de las leyes de la física.

[19] Leibniz utiliza aquí el adverbio latino numero, en itálica. En español, «numéricamente».

[20] Alusión crítica a algunos postulados defendidos a este respecto por René Descartes, particularmente en Los principios de la filosofía III, 48 («Todas las partículas del cielo han adquirido forma esférica; explicación de este fenómeno»).

[21] Lo minúsculo.

[22] Cfr. San Juan XI, 11: «Después agregó: "Nuestro amigo Lázaro duerme, pero yo voy a despertarlo"»; San Mateo IX, 24: «Entonces les dijo: "Váyanse, la niña no ha muerto sino que está dormida". Ellos se burlaban de él»; San Marcos V, 29: «Jesús entró y les dijo: "¿Por qué este alboroto y tanto llanto? La niña no está muerta, sino dormida"», y San Lucas VIII, 52: «Todos lloraban y se lamentaban. "No lloren, dijo Jesús, no está muerta, sino que duerme"».

[23] Leibniz alude en este punto a la Metafísica de Aristóteles, libro XI, cap. VIII.

[24] Los discípulos del filósofo andalusí Averroes (1126-1198), tales como Sigerio de Brabante (1240-1285) o Boecio de Dacia (1200-1299), sostenían que la división interna del alma en dos partes (una individual y otra divina), negaban que el alma individual fuera eterna y defendían el monopsiquismo (esto es, la idea de que todos los hombres comparten a un nivel básico la misma alma divina).

[25] El quietismo fue un movimiento místico católico que tuvo cierto desarrollo en España, Francia e Italia durante el siglo XVII. Su fundador fue el místico español Miguel de Molinos (1628-1696). Defendía que la perfección sólo podía alcanzarse anulando la voluntad, pues sus adeptos estaban convencidos de que Dios prefería hablar con almas en estado de absoluta quietud, es decir, aquellas que hubieran logrado dejar de razonar e incluso de ejercitar cualquiera de sus facultades.

[26] «El difunto señor de Worcester» no es otro que el teólogo inglés Edward Stillingfleet (1635-1699), quien sostuvo una agria polémica con John Locke, especialmente como consecuencia de la publicación de un Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity (Londres, 1696), en la que se ponen en tela de juicio algunas de las tesis defendidas por el filósofo empirista en su Essay de 1689. El propio Locke respondió a las críticas publicando a su vez Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter (Londres, 1699). Leibniz siguió con mucho interés todo el debate.

[27] Esta es la primera de las dos referencias directas que hace Leibniz en los Nuevos ensayos al físico, matemático, filósofo y teólogo inglés Isaac Newton (1643-1727). El «incomparable libro» citado aquí por Leibniz es el que reúne los célebres Philosophiae naturalis principia mathematica (más popularmente conocidos como Principia), publicado en 1687.

[28] Ovidio, Tristes I, VIII, 7: «Se realizarán los fenómenos juzgados más imposibles».

[29] En efecto, el diplomático francés Simon de la Loubère (1642-1729) había estado destinado en Siam (actual Tailandia) en 1687. Fruto de su experiencia como viajero por esta región asiática, en 1691 publicó el libro Du Royaume de Siam, en el que, entre otras cuestiones, se abordan las creencias relativas a la inmortalidad del alma entre los habitantes de dicho reino.

[30] El médico paracélsico, cabalista y místico inglés Robert Fludd (1574-1637) ha sido considerado uno de los grandes humanistas del Renacimiento. Fludd consagró sus voluminosas obras herméticas a la defensa de la filosofía alquimista y rosacrucista, así como a la aplicación de sus respectivas doctrinas a la descripción del hombre, la naturaleza y el universo. Su obra póstuma Philosophia moysaica (1638) postula la presencia arquetípica de Dios en todas las cosas.

[31] Se trata de una locución rara en lengua francesa. El adjetivo «horodéictique», creado a partir de sendos vocablos griegos, se referiría a la capacidad de mostrar el transcurso de un espacio concreto de tiempo.

LIBRO I

DE LAS NOCIONES INNATAS

Capítulo I. Si existen unos principios innatos en el espíritu del hombre

FILALETES. Nada más cruzar el mar tras haber concluido mis negocios en Inglaterra, lo primero que he pensado ha sido visitaros, señor, para así cultivar nuestra vieja amistad y para entreteneros con unas cuestiones, que para nosotros tienen suma importancia, y sobre las que creo haber adquirido nuevas luces durante mi estancia en Londres. En otro tiempo, en Ámsterdam, cuando permanecimos muy cerca el uno del otro, nos gustaba mucho a los dos investigar acerca de los principios y de los medios para penetrar en el interior de las cosas. Aunque nuestros puntos de vista fuesen a menudo diferentes, esta diversidad aumentaba nuestra satisfacción, cuando nosotros los confrontábamos, sin que la contrariedad que allí se producía en ocasiones implicase nada desagradable. Usted defendía a Descartes y las opiniones del célebre autor de la Investigación sobre la verdad[1], y yo encontraba las ideas de Gassendi[2], esclarecidas por el señor Bernier[3], más accesibles y más naturales. Ahora me siento extremadamente fortalecido por la obra que un ilustre inglés, al que he tenido el honor de conocer personalmente, ha publicado desde entonces y que ha

sido reimpreso en varias ocasiones en Inglaterra bajo el modesto título de Ensayo sobre el entendimiento[4]. Y estoy encantado de que haya sido publicado hace poco en latín y en francés, a fin de que pueda resultar de una utilidad más general. He sacado mucho provecho de la lectura de esta obra, e incluso de las conversaciones con su autor, que he mantenido a menudo en Londres y en ocasiones en Oates, en casa de Milady Masham[5], hija dignísima del célebre señor Cudworth[6], gran filósofo y teólogo inglés, autor del Sistema intelectual, cuyo espíritu de meditación y amor por los bellos conocimientos ha heredado, como lo pone particularmente de manifiesto la amistad que mantiene con el autor del Ensayo. Y dado que ha sido atacado por algunos doctores de gran mérito, he tenido el placer de leer también la apología que una señorita muy sabia y muy espiritual ha hecho de él[7], aparte de las que él mismo se ha hecho. Este autor participa bastante del sistema del señor Gassendi, que en el fondo es el de Demócrito: es partidario del vacío y de los átomos, cree que la materia podría pensar, que no existen las ideas innatas, que nuestro espíritu es tabula rasa, y que nosotros no siempre pensamos. Y parece dispuesto a aprobar la mayoría de las objeciones que el señor Gassendi le ha hecho al señor Descartes[8]. Ha enriquecido y reforzado este sistema con un montón de hermosas reflexiones, y no dudo que ahora nuestro partido vaya a triunfar claramente sobre sus adversarios, los peripatéticos y los cartesianos. Por este motivo, si acaso usted no ha leído todavía el libro, le invito a ello y, si lo ha leído ya, le suplico que me diga cuál es su parecer al respecto.

TEÓFILO. Me alegro de verle de regreso tras una larga ausencia, feliz tras la conclusión de su importante negocio, lleno de salud, firme en su amistad hacia mí, e inducido siempre con un ardor equivalente hacia la búsqueda de las

verdades más importantes. Yo he proseguido mis meditaciones con el mismo afán, y creo haberme beneficiado tanto e incluso quizá más que usted, sin ánimo de alabarme. También es cierto que lo necesitaba más que usted, pues usted estaba más adelantado que yo. Usted tenía más relación con los filósofos especulativos, mientras que yo tenía una mayor inclinación hacia la moral. Pero he aprendido poco a poco en qué medida la moral se fortalece con los sólidos principios de la verdadera filosofía, y por ese motivo los he estudiado desde entonces con mayor aplicación y me he introducido en unas meditaciones bastante novedosas, de manera que tendremos motivos más que suficientes para darnos una satisfacción recíproca de larga duración comunicándonos el uno al otro nuestros esclarecimientos. Pero es preciso que le diga a modo de noticia que ya no soy cartesiano y que, por contra, me he alejado más que nunca de su Gassendi, cuyo saber y mérito, por otra parte, reconozco. Me ha cautivado un nuevo sistema, del que he leído algo en las revistas científicas de París, Leipzig y Holanda[9], así como en el maravilloso Diccionario del señor Bayle[10], voz Rorario, y desde entonces creo ver una nueva faz del interior de las cosas. Este sistema parece aliar a Platón con Demócrito, a Aristóteles con Descartes, a los escolásticos con los modernos, a la teología y a la moral con la razón. Parece que toma lo mejor de todos lados, y que justo a continuación va más lejos de cuanto se ha llegado al respecto. Encuentro en él una explicación inteligible de la unión del alma y el cuerpo, algo con lo que me había desesperado con anterioridad. Encuentro los verdaderos principios de las cosas en las unidades de sustancia que este sistema introduce, y en su armonía preestablecida por la sustancia primitiva. Encuentro allí una simplicidad y una uniformidad sorprendentes, de manera que cabe decir que es siempre y por doquier la misma

cosa, excepto en sus grados de perfección. Ahora veo lo que interpretaba Platón cuando tomaba la materia por un ser imperfecto y transitorio[11]; veo lo que quería decir Aristóteles mediante su entelequia; veo lo que se oculta bajo la promesa que el propio Demócrito hacía de otra vida, en Plinio[12]; veo hasta qué punto tenían razón los escépticos al declamar contra los sentidos, de qué modo los animales son unos autómatas, siguiendo a Descartes, y cómo estos tienen sin embargo unas almas, según la opinión del género humano. Veo asimismo cómo hay que explicar razonablemente a quienes han puesto su vida y percepción en todas las cosas, como Cardano[13], Campanella[14], y mejor que ellos todavía la difunta señora la condesa de Conway[15], platónica, y nuestro amigo el difunto señor Franciscus Mercurius van Helmont[16] (si bien, por otra parte, plagado de paradojas ininteligibles) junto con su amigo el difunto señor Henry More[17]. Y veo también de qué modo las leyes de la naturaleza (una buena parte de las cuales se ignoraba antes de que se conociera este sistema) tienen su origen en unos principios superiores a la materia, y que sin embargo todo se hace mecánicamente en la materia, algo que los autores espiritualistas que acabo de nombrar habían intentado infructuosamente con sus arqueos, e incluso los cartesianos, al creer que las sustancias inmateriales cambiarían si no la fuerza al menos la dirección o la determinación de los movimientos de los cuerpos, mientras que en realidad el alma y el cuerpo mantienen perfectamente sus leyes, cada uno las suyas, según el nuevo sistema, y que no obstante el uno obedece al otro tanto como es preciso. Por último, sólo desde que he empezado a meditar sobre este sistema he descubierto que las almas de los animales y sus sensaciones no perjudican en absoluto la idea de la inmortalidad del alma humana, o más bien que nada resulta más apropiado a la hora de establecer

nuestra inmortalidad natural que concebir que todas las almas son imperecederas (morte carent animae[18]), sin que por ello, sin embargo, haya que temer unas metempsicosis, ya que no sólo las almas, sino también los animales, permanecen y permanecerán vivos, sintientes, actuantes. Sucede por doquier como aquí, y siempre y por doquier como en nuestro caso, en virtud de todo cuanto le he señalado ya al respecto, excepto que los estados de los animales son más o menos perfectos, y desarrollados, sin que jamás se tenga necesidad de almas completamente separadas, mientras que nosotros, por contra, siempre tenemos unos espíritus tan puros como es posible, a pesar de nuestros órganos, que no podrían alterar mediante influencia alguna las leyes de nuestra espontaneidad. Considero el vacío y los átomos excluidos de un modo bien distinto que por medio del sofisma de los cartesianos fundado en la pretendida coincidencia de la idea del cuerpo y de la extensión. Veo todas las cosas reguladas y ornadas más allá de todo cuanto se ha concebido hasta el momento, la materia orgánica por doquier, nada vacío, estéril, descuidado, nada demasiado uniforme, todo variado, pero con orden, y todo cuanto supera la imaginación, todo el universo en síntesis, pero con una perspectiva diferente en cada una de sus partes e incluso en cada una de sus unidades de sustancia. Aparte de este nuevo análisis de las cosas, he comprendido mejor el de las nociones o ideas y el de las verdades. Entiendo qué es una idea verdadera, clara, distinta, adecuada, me atrevo a emplear esta palabra. Entiendo cuáles son las verdades primitivas, y los verdaderos axiomas, la distinción de las verdades necesarias y de las de hecho, del razonamiento de los hombres y de las consecuciones de los animales, de las que son una sombra. Por último, le sorprendería oír, señor, todo cuanto tengo que decirle, y sobre todo comprender hasta qué punto el conocimiento de las

grandezas y de las perfecciones de Dios ha sido revelada, pues yo no podría negarle a usted, a quien nada he ocultado, en qué medida siento ahora admiración y, si podemos atrevernos a servirnos de este término, de amor hacia esta soberana fuente de las cosas y de las bellezas, habiendo considerado que las que este sistema descubre sobrepasan todo cuanto ha sido concebido al respecto hasta el momento presente. Usted sabe que yo había ido un poco demasiado lejos en otra parte y que empezaba a inclinarme del lado de los spinozistas, quienes no dejan más que un poder infinito a Dios, sin que reconozcan ni perfección ni sabiduría a su respecto y, despreciando la búsqueda de las causas finales, hacen derivarlo todo de una necesidad bruta. Pero estas nuevas luces me han curado de tal inclinación. Y desde entonces tomo en ocasiones el nombre de Teófilo. He leído el libro de este célebre inglés, del que usted acaba de hablarme. Me gusta mucho y he encontrado en él cosas hermosas. Pero me parece que es preciso ir más allá y que hace falta incluso apartarse de sus puntos de vista cuando toma partido por los que nos limitan más de lo necesario y le quitan algo de valor no sólo a la condición del hombre sino también a la del universo.

FILALETES. Me sorprende usted, en efecto, con todas estas maravillas, de las que me hace un relato un poco demasiado favorable como para que yo pueda creerlas fácilmente. Sin embargo, quiero creer que habrá algo sólido entre tantas novedades con las que usted quiere obsequiarme. En este caso, me encontrará muy dócil. Usted sabe que mi talante era siempre el de avenirme a razones, y que tomaba en ocasiones el nombre de Filaletes. Por ese motivo, si a usted le place, nos serviremos ahora de estos dos nombres que tienen tanta relación entre sí. Hay medio de probarlo, puesto que, dado que usted ha leído el libro del célebre inglés, que tanto me

satisfface y que trata una buena parte de las materias de las que usted acaba de hablar, y sobre todo el análisis de nuestras ideas y conocimientos, este será el modo más corto de seguir el hilo y de ver todo cuanto usted tenga que señalar.

TEÓFILO. Apruebo su proposición. He aquí el libro.

§ 1. FILALETES. Lo he leído tan bien que conozco de memoria hasta algunas de las frases, que tendré el cuidado de seguir. De este modo no tendré necesidad de recurrir al libro más que en algunas ocasiones, cuando lo juzguemos necesario. Hablaremos en primer lugar del origen de nuestras ideas o nociones (libro 1); a continuación, de las diferentes clases de ideas (libro 2), y de las palabras que sirven para expresarlas (libro 3); por último, trataremos los conocimientos y las verdades que de aquellas se deducen (libro 4), y es esta última parte la que más nos ocupará.

En cuanto al origen de nuestras ideas, creo, con este autor y una gran cantidad de gente bien dotada, que no las hay innatas, como tampoco existen principios innatos. Y para refutar el error de aquellos que las admiten, bastaría con mostrar, como haremos a continuación, que no las necesitamos y que los hombres pueden adquirir todos sus conocimientos sin la ayuda de ninguna impresión innata.

TEÓFILO. Usted sabe, Filaletes, que tengo otro punto de vista desde hace mucho tiempo, que he sido siempre partidario, como lo soy todavía, de la idea innata de Dios, que el señor Descartes ha defendido, y, por consiguiente, de otras ideas innatas y que no nos podrían venir de los sentidos. Ahora voy más lejos todavía, en conformidad con el nuevo sistema, y creo incluso que todos los pensamientos y acciones de nuestra alma proceden de su propio fondo, sin que puedan serle dadas por los sentidos, como usted verá a continuación. Pero ahora mismo yo dejaría esta búsqueda de lado y, acomodándome a las

expresiones recibidas, puesto que en efecto son buenas y defendibles y que cabe decir en cierto sentido que los sentidos externos son en parte causa de nuestros pensamientos, examinaré de qué modo se debe decir en mi opinión, todavía en el sistema común (hablando de la acción de los cuerpos sobre el alma, como los copernicanos hablan con los otros hombres del movimiento del Sol, y con fundamento) que existen unas ideas y unos principios que no nos vienen de los sentidos y que nosotros encontramos en nuestro interior sin formarlos, aunque los sentidos nos den la ocasión de apercibirnos de ello. Me imagino que su hábil autor ha observado que bajo el nombre de principios innatos se sustentan con frecuencia sus prejuicios y que se los quiere eximir del esfuerzo de las discusiones, y que este abuso habrá animado su celo contra esta suposición. Habrá querido combatir la pereza y la manera superficial de pensar de aquellos que, bajo el aparente pretexto de ideas innatas y de verdades grabadas de un modo natural en el espíritu, a las que nosotros damos fácilmente nuestro consentimiento, no se preocupan de buscar ni de examinar las fuentes, los vínculos y la certeza de estos conocimientos. En esto estoy completamente de acuerdo con él, e incluso voy más allá. Me gustaría que no se limitase nuestro análisis, que se diesen las definiciones de todos los términos que son capaces de ello, y que se demostrase o diese el medio de demostrar todos los axiomas que no son primitivos, sin distinguir la opinión que los hombres tienen de ellos, y sin preocuparse de si ellos le dan su consentimiento o no. Esto sería más útil de lo que pensamos. Pero parece que el celo (por lo demás, muy loable) del autor lo ha llevado demasiado lejos en otros aspectos. No ha distinguido lo suficientemente bien, en mi opinión, el origen de las verdades necesarias, cuya fuente está en el entendimiento, al respecto de las verdades de hecho, que se extraen de las experiencias de los

sentidos, e incluso de las percepciones confusas que están en nosotros. Ve usted, por tanto, señor, que no admito lo que usted plantea, esto es, que podamos adquirir todos nuestros conocimientos sin tener necesidad de impresiones innatas. Y la continuación de este debate hará ver quién de nosotros lleva razón.

§ 2. **FILALETES.** Vamos a verlo, en efecto. Le confieso, mi querido Teófilo, que no hay opinión más comúnmente estereotipada que aquella que establece que hay ciertos principios de la verdad con los cuales los hombres están generalmente de acuerdo; por eso se les llama nociones comunes, κοινὰς ἐννοίας; de donde se infiere que es preciso que estos principios sean otras tantas impresiones que nuestros espíritus reciben con la existencia. § 3. Pero aunque el hecho fuese seguro, aunque hubiese unos principios al respecto de los cuales todo el género humano estuviese de acuerdo, este consentimiento universal no probaría que aquellos fuesen innatos, mientras se pueda demostrar, tal como yo lo creo, otra vía por medio de la cual los hombres han podido llegar a esta uniformidad de sentimiento. § 4. Pero, lo cual es mucho peor, este consentimiento apenas se encuentra, ni tan siquiera en relación a estos dos célebres principios especulativos (pues hablaremos después de los prácticos) según los cuales todo lo que es, es, y que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, porque hay una gran parte del género humano a la que estas dos proposiciones, que para usted serán, sin duda, verdades necesarias y axiomas, no le resultan ni conocidas.

TEÓFILO. Yo no baso la certeza de los principios innatos en el consentimiento universal, porque, ya se lo he dicho, Filaletes, mi opinión es que se debe trabajar a fin de poder demostrar todos los axiomas que no son primitivos. Estoy también con usted en que un consentimiento muy general, pero

que no es universal, puede proceder de una tradición admitida comúnmente por todo el género humano, como el uso del humo del tabaco ha sido aprobado casi por todos los pueblos en menos de un siglo, aunque se haya localizado a algunos insulares que, al no conocer ni siquiera el fuego, se abstenían de fumar. Así es como algunos hábiles pensadores, incluso entre los teólogos, pero partidarios de Arminio[19], han creído que el conocimiento de la Divinidad procedía de una tradición muy antigua y muy general, y yo quiero creer en efecto que la enseñanza ha confirmado y rectificado este conocimiento. Parece, sin embargo, que la naturaleza ha contribuido a manejarlo sin la doctrina; las maravillas del universo han hecho pensar en un Poder superior. Hemos visto a un niño nacido sordomudo sentir veneración por la luna llena. Y hemos encontrado unas naciones, a las que no se les veía haber aprendido otra cosa de otros pueblos, temer a unos poderes invisibles. Le confieso, mi querido Filaletes, que no se trata todavía de la idea de Dios, tal como nosotros la tenemos, y como nosotros la solicitamos; pero esta misma idea no deja de estar en el fondo de nuestras almas, sin haber sido puesta en ella, como veremos. Y las leyes eternas de Dios están allí en parte grabadas de una manera aún más legible, y por una especie de instinto. Pero estos son unos principios prácticos de los que también tendremos ocasión de hablar. Es necesario confesar, sin embargo, que la inclinación que tenemos a reconocer la idea de Dios está en la naturaleza humana. Y aun cuando se atribuyese la primera enseñanza a la revelación, la facilidad que los hombres han atestiguado a la hora de recibir esta doctrina procede siempre de la naturaleza de sus almas. Pero nosotros consideraremos en la continuación de nuestro debate que la doctrina externa no hace más que excitar todo cuanto está en nosotros. Concluyo que un consentimiento

bastante general entre los hombres es un indicio y no una demostración de un principio innato, pero que la prueba exacta y decisiva de estos principios consiste en hacer ver que su certeza no procede más que de todo cuanto está en nosotros. A fin de responder todavía a lo que usted dice contra la aprobación general que se da a los dos grandes principios especulativos, que no obstante son de los que están mejor establecidos, puedo decirle que, incluso aunque no fuesen conocidos, no por ello dejarían de ser innatos, puesto que se los reconoce desde el momento mismo en el que se ha tenido noticia de ellos. Pero yo añadiría todavía que en el fondo todo el mundo los conoce y que nos servimos en todo momento del principio de contradicción (por ejemplo) sin considerarlo distintamente, y no hay un solo bárbaro que, en un asunto que este encuentre serio, no se sorprenda de la conducta de un mentiroso que se contradice. De este modo, se emplean estas máximas sin considerarlas de un modo expreso. Y es poco más o menos así como se tienen virtualmente en el espíritu las proposiciones suprimidas en los entimemas[20], a los que se deja de lado no sólo en el exterior, sino también en nuestro pensamiento.

§ 5. **FILALETES.** Lo que usted dice de estos conocimientos virtuales y de estas supresiones interiores me sorprende, porque decir que existen unas verdades impresas en el alma, que esta no percibe, es, me parece, una verdadera contradicción.

TEÓFILO. Si usted comparte este prejuicio, no me extraña que rechace los conocimientos innatos. Pero me sorprende el hecho de que no haya pensado que nosotros tenemos una infinidad de conocimientos de los que no siempre nos damos cuenta, ni tan siquiera cuando tenemos necesidad de ellos. Es a la memoria a quien corresponde guardarlos y a la reminiscencia representárnoslos, como esta hace con frecuencia en caso de

necesidad, pero no siempre. Esto en francés se denomina muy apropiadamente souvenir (subvenire), porque la reminiscencia requiere cierta ayuda. Y es preciso que en esta multitud de nuestros conocimientos estemos determinados por algo a la hora de renovar uno antes que otro, puesto que es imposible pensar distintamente, todo a la vez, en todo cuanto sabemos.

FILALETES. En esto creo que usted lleva razón. Y esta afirmación excesivamente general según la cual nos apercibimos siempre de todas las verdades que están en nuestra alma se me ha escapado sin que yo le haya prestado demasiada atención. Pero usted tendrá que esforzarse un poco más a la hora de responder a esto que voy a plantearle. Y es que, si cabe decir de cierta proposición en particular que es innata, se podrá defender por la misma razón que todas las proposiciones que son razonables y a las que el espíritu pueda considerar siempre como tales se encuentran ya impresas en el alma.

TEÓFILO. Le doy la razón al respecto de las ideas puras, que yo opongo a los fantasmas de los sentidos, así como al respecto de las verdades necesarias o de razón, que opongo a las verdades de hecho. En este sentido se debe decir que toda la aritmética y toda la geometría son innatas y están en nosotros de una manera virtual, de manera que las podemos encontrar en ellas al considerar atentamente y al organizar todo cuanto tenemos ya en el espíritu, sin servirnos de ninguna verdad aprendida por medio de la experiencia o por la tradición ajena, como Platón ha demostrado en uno de sus diálogos[21], en el que muestra cómo Sócrates lleva a un niño a unas verdades abstrusas por medio de un simple interrogatorio sin enseñarle nada. Podemos, por tanto, inventarnos estas ciencias en un gabinete e incluso con los ojos cerrados, sin que aprendamos a través de la vista ni tan siquiera por medio del tacto las verdades de las que tenemos necesidad, aunque sea

cierto que no consideraríamos las ideas de las que se trata si no hubiésemos visto ni tocado nada jamás. Y esto es así porque como consecuencia de una admirable economía de la naturaleza nosotros no podríamos tener pensamientos abstractos que no tuviesen necesidad de algo sensible, aun cuando no se trate más que de caracteres tales como las figuras de las letras y de los sonidos, aunque no haya ninguna conexión necesaria entre tales caracteres arbitrarios y tales pensamientos. Y si no se requirieran huellas sensibles, la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo, con la que más tarde tendré la ocasión de entretenerle más ampliamente, no tendría lugar. Pero esto no impide que el espíritu no tome las verdades necesarias de sí mismo. También vemos en ocasiones hasta qué punto puede progresar sin ayuda alguna, por una lógica y una aritmética estrictamente naturales, como este chico sueco que cultivando la suya ha llegado a realizar grandes cálculos instantáneos en su cabeza, sin haber aprendido la manera vulgar de contar ni siquiera a leer o a escribir, si recuerdo bien lo que me han contado al respecto. Es cierto que no puede resolver los problemas hacia atrás, tales como los que requieren las extracciones de las raíces. Pero esto no quiere decir que no haya podido deducirlos de su fondo por medio de alguna nueva habilidad espiritual. De este modo esto pone de manifiesto únicamente que existen grados en la dificultad que tenemos de apercibirnos de lo que está en nosotros. Existen unos principios innatos que son comunes y que nos resultan muy fáciles a todos, existen unos teoremas que también se descubren en primer lugar y que componen unas ciencias naturales, las cuales son más extensas en uno que en otro. Por fin, en un sentido más amplio, que es bueno emplear para tener unas nociones más comprensibles y más determinadas, todas las verdades que se pueden deducir de los conocimientos innatos primitivos se

pueden llamar todavía innatas, porque el espíritu puede deducirlas de su propio fondo, aunque con frecuencia no sea algo fácil. Pero si alguien le da otro sentido a las palabras, yo no quiero caer en disputas semánticas.

FILALETES. Acabo de reconocerle que es posible tener en el alma algo de lo que no nos apercibimos, puesto que no siempre recordamos en el mejor momento todo cuanto sabemos, pero siempre es preciso que lo hayamos aprendido, y que lo hayamos conocido antaño de un modo expreso. De este modo, si cabe decir que una cosa está en el alma, aunque el alma no la haya conocido todavía, esto sólo puede deberse a que tiene la capacidad o la facultad de conocerla.

TEÓFILO. ¿Por qué motivo no podría deberse esto a otra causa, tal como esta: que el alma puede tener esta cosa en sí misma sin que se haya apercibido de ello? Porque, dado que un conocimiento adquirido puede ser ocultado por la memoria, como usted mismo reconoce, ¿por qué razón la naturaleza no podría tener oculto también algún conocimiento original? ¿Es preciso que todo cuanto resulta natural a una sustancia que se conoce se conozca primero en ella efectivamente? ¿Acaso una sustancia como nuestra alma no puede y no debe tener varias propiedades y afecciones, que es imposible considerar en su conjunto y todas a la vez? Consideraban los platónicos que todos los conocimientos eran reminiscencias, y que de este modo las verdades, que el alma ha aportado con el nacimiento del hombre, y que nosotros denominamos innatas, han de constituir restos de un conocimiento expreso anterior. Pero esta opinión no tiene ningún fundamento. Y resulta fácil considerar que el alma debía tener ya unos conocimientos innatos en el estado precedente (en el caso de que la preexistencia tuviese lugar), por muy antiguo que fuese, exactamente lo mismo que aquí: deberían proceder, por tanto,

de otro estado precedente, en el que por fin serían innatos o cuando menos concreados, o bien sería preciso ir hasta el infinito y hacer las almas eternas, en cuyo caso estos conocimientos serían, en efecto, innatos, puesto que carecerían de comienzo en el alma. Y si alguien pretendiese que cada estado anterior ha tenido algo de otro estado precedente, que no ha dejado nada a los siguientes, le responderíamos que resulta notorio que ciertas verdades evidentes deberían haber sido de todos estos estados. Y sea cual fuere la manera de la que la consideremos, está claro en todo caso que, en todos los estados del alma, las verdades necesarias son innatas y se demuestran por todo cuanto es interno, sin que puedan ser establecidas por medio de las experiencias, tal como se establecen las verdades de hecho. ¿Por qué motivo sería necesario asimismo que no se pudiera poseer nada en el alma de lo que no nos hubiésemos servido nunca? Y, ¿acaso tener una cosa sin servirse de ella es lo mismo que tener únicamente la facultad de adquirir? Si esto fuese así, no poseeríamos nunca más que cosas de las que disfrutamos, mientras que, por el contrario, sabemos que más allá de la facultad y del objeto es necesaria con frecuencia cierta disposición en la facultad o en el objeto, o en ambos, para que la facultad se ejerza sobre el objeto.

FILALETES. Tomándolo al pie de la letra, se podrá decir que hay unas verdades grabadas en el alma, que el alma, sin embargo, no ha conocido jamás, e incluso que jamás conocerá. Lo cual me resulta extraño.

TEÓFILO. No veo en ello ningún absurdo, si bien tampoco es posible asegurar que tales verdades existan. Y así lo creo porque unas cosas mejor reveladas que las que nosotros podemos conocer en este presente modo de vivir se pueden

desarrollar algún día en nuestras almas, una vez que estas se encuentren en otro estado.

FILALETES. Pero, suponiendo que existan unas verdades que puedan estar impresas en el entendimiento, sin que este las aperciba, no veo en qué pueden diferir, en relación a su origen, de las verdades que aquel es únicamente capaz de conocer.

TEÓFILO. El espíritu no es únicamente capaz de conocerlas, sino también de encontrarlas en sí mismo, y si no tuviese más que la simple capacidad de recibir los conocimientos o la capacidad pasiva para esto, tan indeterminada como la que tiene la cera para recibir figuras y la tabla rasa para recibir letras, no sería la fuente de las verdades necesarias, como acabo de demostrar que lo es, pues resulta innegable que los sentidos no bastan para hacer ver su necesidad, del mismo modo que el espíritu tiene una disposición (tanto activa como pasiva) para deducirlas por sí mismo de su propio fondo, aunque los sentidos sean necesarios para darle la ocasión y la atención para ello, y para conducirlo antes a unas que a otras. Vea usted, por tanto, señor, que estas personas, muy preparadas por lo demás, que tienen otro punto de vista, parecen no haber meditado suficientemente acerca de las consecuencias de la diferencia que existe entre las verdades necesarias o eternas y las verdades experimentales, tal como ya he señalado y como toda nuestra disputa pone de manifiesto. La prueba originaria de las verdades necesarias procede exclusivamente del entendimiento, y las otras verdades proceden de las experiencias o de las observaciones de los sentidos. Nuestro espíritu es capaz de conocer las unas y las otras, pero es la fuente de las primeras, y sea cual fuere el número de experiencias particulares que podamos tener de una verdad universal no podríamos cerciorarnos de ellas para

siempre por medio de la inducción sin conocer antes su necesidad por medio de la razón.

FILALETES. Pero, ¿acaso no es cierto que aquí estas palabras, estar en el entendimiento, implican algo positivo, significan ser apercibido y comprendido por el entendimiento?

TEÓFILO. Significan otra cosa completamente diferente. Basta con que lo que está en el entendimiento pueda ser encontrado en él y que las fuentes o pruebas originarias de las verdades de las que se trate no estén más que en el entendimiento. Los sentidos pueden insinuar, justificar y confirmar estas verdades, pero no pueden demostrar su infalible y perpetua certeza.

§ 11. FILALETES. No obstante, todos aquellos que quieran tomarse la molestia de reflexionar con un poco de atención acerca de las operaciones del entendimiento encontrarán que este consentimiento que el espíritu da sin esfuerzo a ciertas verdades depende de la facultad del espíritu humano.

TEÓFILO. Muy bien. Pero es esta relación particular del espíritu humano con estas verdades la que vuelve el ejercicio de la facultad fácil y natural a su respecto, y la que hace que les llame innatas. No es, por tanto, una facultad desnuda que consista en la mera posibilidad de entenderlas; es una disposición, una aptitud, una preformación, que determina a nuestra alma y que hace que aquellas puedan ser deducidas a partir de ella, del mismo modo que existen diferencias entre las formas que se les da a la piedra o al mármol indiferentemente y aquellas en las que sus vetas señalan ya o están dispuestas a señalar si el obrero saca provecho de ellas.

FILALETES. Pero, ¿acaso no es cierto que las verdades son posteriores a las ideas de las que nacen? Ahora bien, las ideas proceden de los sentidos.

TEÓFILO. Las ideas intelectuales, que son la fuente de las verdades necesarias, no proceden de los sentidos. Y usted reconoce que hay unas ideas que se deben a la reflexión del espíritu cuando este reflexiona sobre sí mismo. Por lo demás, es cierto que el conocimiento expreso de las verdades es posterior (tempore vel natura)[22] al conocimiento expreso de las ideas, del mismo modo que la naturaleza de las verdades depende de la naturaleza de las ideas, antes de que se formen expresamente las unas y las otras. Y las verdades en las que penetran las ideas que proceden de los sentidos dependen de los sentidos, al menos en parte. Pero las ideas que proceden de los sentidos son confusas, y las verdades que de ellas dependen también lo son, al menos en parte, mientras que las ideas intelectuales y las verdades que de ellas dependen son distintas, y ni las unas ni las otras tienen su origen en los sentidos, aunque sea cierto que nosotros nunca pensaríamos en ellas sin los sentidos.

FILALETES. Pero, según usted, los números tienen unas ideas intelectuales, y sin embargo sucede que la dificultad depende en ese caso de la formación expresa de las ideas. Por ejemplo: un hombre sabe que 18 más 19 suman 37, con la misma evidencia que sabe que uno más dos suman tres. Pero, sin embargo, un niño no conoce la primera proposición tan pronto como la segunda, lo cual se debe a que no se ha formado tan precozmente las ideas de que las palabras 18, 19 y 37 significan como las que se expresan a través de las palabras uno, dos, tres.

TEÓFILO. Puedo estar de acuerdo con usted en que a menudo la dificultad que existe en la formación expresa de las verdades depende de la que hay en la formación expresa de las ideas. Sin embargo, creo que en su ejemplo de lo que se trata es de servirse de unas ideas ya formadas, puesto que quienes han

aprendido a contar hasta 10 y la manera de pasar más adelante mediante una cierta repetición de decenas, entienden sin esfuerzo qué es 18, 19, 37, a saber, uno, dos o tres veces 10, más ocho, nueve o siete. Pero para deducir que 18 más 19 son 37 es necesario prestar mucha más atención que para conocer que dos más uno son tres, lo que en el fondo no es más que la definición de tres.

§ 18. **FILALETES.** No es un privilegio vinculado a los números o a las ideas que usted llama intelectuales proporcionar unas proposiciones con las cuales estamos indefectiblemente conformes desde el momento en el que las entendemos. Lo encontramos también en la física y en todas las demás ciencias, e incluso los sentidos lo proporcionan. Por ejemplo, esta proposición: dos cuerpos no pueden estar en un mismo lugar al mismo tiempo es una verdad de la que uno no se persuade de otro modo que por las siguientes máximas: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; el blanco no es el rojo; el cuadrado no es un círculo; el color amarillo no es la suavidad.

TEÓFILO. Hay diferencias entre estas proposiciones. La primera, que sostiene que la penetración de los cuerpos es imposible, necesita ser demostrada. Todos los que creen en las condensaciones y en las rarefacciones verdaderas y tomadas rigurosamente, como los peripatéticos y el difunto señor el caballero Digby[23], la rechazan, en efecto; por no hablar de los cristianos, quienes en su mayoría creen que lo contrario, a saber, la penetración de las dimensiones, le es posible a Dios. Pero las otras proposiciones son idénticas, o falta poco para ello, y las idénticas o inmediatas no reciben validación. Las que atañen a lo que los sentidos proporcionan, como la que dice que el color amarillo no es la suavidad, no hacen más que aplicar la máxima idéntica general a unos casos particulares.

FILALETES. Cada proposición compuesta de dos ideas diferentes, una de las cuales es negada por la otra, por ejemplo, que el cuadrado no es un círculo, que ser amarillo no es suave, será tomada por indudable, desde el momento en el que se comprendan sus términos, con la misma certeza que esta máxima general: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

TEÓFILO. Es que la una (a saber, la máxima general) es el principio, mientras que la otra (es decir, la negación de una idea por otra opuesta) es su aplicación.

FILALETES. Más bien me parece que la máxima depende de esta negación, que es su fundamento, y que resulta aún más fácil entender que lo que es la misma cosa no es diferente que la máxima que rechaza las contradicciones. Ahora bien, en este caso, será necesario tomar por verdades innatas un número infinito de proposiciones de esta clase que niegan una idea de la otra, por no hablar de las otras verdades. Añádale a esto que, dado que una proposición no puede ser innata, a menos que las ideas de las que está compuesta lo sean, será necesario suponer que todas las ideas que tenemos de los colores, de los sonidos, de los gustos, de las formas, etc., son innatas.

TEÓFILO. No termino de ver bien cómo esto, lo que es la misma cosa no es diferente, sea el origen del principio de contradicción, y más fácil, puesto que me parece que se da mayor libertad sosteniendo que A no es B que diciendo que A no es no A. Y la razón que impide a A ser B es que B incluye a no A. Por lo demás, esta proposición: lo dulce no es lo amargo, no es innata, en el sentido que le hemos dado al término de verdad innata, porque los sentimientos de lo dulce y lo amargo proceden de los sentidos externos. De este modo, se trata de una conclusión mezclada (hybrida conclusio), donde el axioma se aplica a una verdad sensible. Pero, en cuanto se refiere a

esta proposición: el cuadrado no es un círculo, cabe decir que es innata, porque al considerarla hacemos una subsunción o aplicación del principio de contradicción a lo que el entendimiento proporciona por sí mismo, desde el momento en el que nos apercibimos de que estas ideas que son innatas encierran unas nociones incompatibles.

§ 19. **FILALETES.** Cuando usted sostiene que estas proposiciones particulares y evidentes por sí mismas, cuya verdad reconocemos desde el momento en el que las oímos pronunciar (como que el verde no es el rojo), son tomadas como unas consecuencias de estas otras proposiciones más generales, a las que se considera como otros tantos principios innatos, parece que no estima, señor, que estas proposiciones particulares son tomadas como verdades indudables por quienes no tienen ningún conocimiento de estas máximas más generales.

TEÓFILO. Ya le he respondido a eso antes. Nos basamos en estas máximas generales, como nos basamos en las mayores, que suprimimos cuando razonamos por medio de entimemas, porque, aunque muy a menudo no pensemos distintamente en lo que hacemos cuando razonamos, no más que en lo que hacemos cuando caminamos o cuando saltamos, siempre es cierto que la fuerza de la conclusión consiste en parte en lo que suprimimos y no podría proceder de otro lugar, lo que encontraremos cuando queramos justificarla.

§ 20. **FILALETES.** Pero parece que las ideas generales y abstractas son más ajenas a nuestro espíritu que las nociones y las verdades particulares. Por tanto, estas verdades particulares le resultarán más naturales al espíritu que el principio de contradicción, del cual usted pretende que aquellas no constituyen más que su aplicación.

TEÓFILO. Es cierto que nosotros empezamos antes a apercibirnos de las verdades particulares, del mismo modo que comenzamos por las ideas más circunstanciales y más burdas. Pero esto no impide que el orden de la naturaleza comience por lo más simple ni que la razón de las verdades más particulares dependa de las más generales, de las que aquellas no constituyen más que meros ejemplos. Y cuando queremos considerar lo que está en nosotros virtualmente y antes de toda apercepción, tenemos razones para comenzar por lo más simple, puesto que los principios generales entran en nuestros pensamientos, cuya alma e interrelación configuran. Son tan necesarios como los músculos y los tendones lo son para caminar, aunque no se piense en ello. El espíritu se apoya sobre estos principios siempre, pero no llega tan fácilmente a desenmarañarlos ni a representárselos distinta y separadamente, porque esto requiere una gran atención a lo que se hace, y la mayoría de la gente poco acostumbrada a meditar apenas se la presta. ¿Acaso los chinos no tienen, como nosotros, unos sonidos articulados? Y sin embargo, habiéndose aferrado a una manera diferente de escribir, no se les ha ocurrido todavía hacer un alfabeto de estos sonidos. Así es como poseemos un montón de cosas sin saberlo.

§ 21. FILALETES. Si el espíritu da su conformidad tan prontamente a ciertas verdades, ¿acaso no puede deberse esto a la propia consideración de la naturaleza de las cosas, que no le permite juzgarlas de otro modo, antes que a que estas proposiciones estén grabadas de un modo natural en el espíritu?

TEÓFILO. Ambos casos son ciertos. La naturaleza de las cosas y la naturaleza del espíritu concurren a ello. Y ya que usted opone la consideración de la cosa a la apercepción de lo que está grabado en el espíritu, esta misma objeción hace ver, señor, que aquellos por quienes usted toma partido no

entienden por verdades innatas más que lo que aprobaríamos naturalmente como por instinto e incluso sin conocerlo más que de un modo confuso. Pero lo que llamamos luz natural supone un conocimiento claro, y muy a menudo la consideración de la naturaleza de las cosas no es otra cosa que el conocimiento de la naturaleza de nuestro espíritu y de estas ideas innatas, que no tenemos necesidad de buscar fuera. De este modo, llamo innatas a las verdades que no tienen necesidad más que de esta consideración para ser verificadas. Ya le he respondido (§ 5), a la objeción (§ 22), que pretendía que cuando decimos que las nociones innatas están de modo implícito en nuestro espíritu esto significa únicamente que tiene la facultad de conocerlas, pues ya he subrayado que: a mayores tiene la facultad de encontrarlas en sí mismo y la disposición a aprobarlas cuando piensa en ellas como debe.

§ 23. FILALETES. Por tanto, parece, señor, que usted quiere que aquellos a quienes se les propone estas máximas generales por primera vez no aprenden en realidad nada que les sea completamente nuevo. Pero está claro que aprenden en primer lugar los nombres y, a continuación, las verdades e incluso las ideas de las que estas verdades dependen.

TEÓFILO. No se trata aquí de los nombres, que de algún modo son arbitrarios, mientras que las ideas y las verdades son naturales. Pero, en cuanto se refiere a estas ideas y a estas verdades, usted nos atribuye, señor, una doctrina de la que nos sentimos muy alejados, puesto que sigo estando de acuerdo en que aprendemos las ideas y las verdades innatas bien sea teniendo cuidado con su fuente, bien sea verificándolas por medio de la experiencia. De este modo no caigo en la suposición que usted señala, como si, en el caso que alude, no aprendiésemos nada nuevo. Y yo no podría admitir esta proposición: todo cuanto uno aprende no es innato. Las

verdades de los números están en nosotros, y no dejamos de aprenderlas, ya sea deduciéndolas de su fuente cuando las aprendemos por razón demostrativa (lo cual permite comprobar que son innatas), ya sea comprobándolas mediante unos ejemplos como lo hacen los aritméticos vulgares, quienes por no saber las razones no aprenden sus reglas más que por tradición y, como mucho, antes que enseñarlas las justifican por medio de la experiencia, a la que llevan tan lejos como lo consideran oportuno. E incluso en ocasiones un habilísimo matemático, desconociendo la fuente del descubrimiento de un colega, se ha visto obligado a contentarse con el método de la inducción a fin de examinarlo, tal como hizo un célebre escritor[24] en París, cuando yo me encontraba allí, que llevó bastante lejos la verificación de mi tetragonismo aritmético[25], comparándolo con los números de Ludolfo[26], creyendo encontrar en él algún error. Y tuvo razones para dudar mientras no se le trasladó su demostración, la cual nos dispensa de estas comprobaciones, que siempre se podrán proseguir sin que uno llegue a estar jamás perfectamente seguro. Y es esto mismo, a saber, la imperfección de las inducciones, cuanto podemos verificar aún por medio de la experiencia, puesto que existen unas progresiones en las que es posible ir mucho más lejos antes de que se observen los cambios y las leyes que en ellas se producen.

FILALETES. Pero, ¿acaso no puede suceder que no sean sólo los términos o las palabras de las que nos servimos, sino también las ideas, las que nos vienen del exterior?

TEÓFILO. Sería necesario, por tanto, que nosotros mismos estuviéramos fuera de nosotros, puesto que las ideas intelectuales o reflexivas son deducidas de nuestro espíritu. Y a mí me gustaría saber cómo podríamos tener la idea de ser si

nosotros mismos no fuéramos seres ni encontrásemos así el ser en nosotros.

FILALETES. Pero, ¿qué dice usted, señor, al respecto del desafío de uno de mis amigos? Si alguien, señala, puede encontrar una proposición cuyas ideas sean innatas, que me la diga; no podría provocarme un mayor placer.

TEÓFILO. Yo le nombraría las proposiciones aritméticas y geométricas, el conjunto de las cuales es de esta naturaleza, y en materia de las verdades necesarias se podrían encontrar otras.

§ 25. FILALETES. Esto le parecerá extraño a mucha gente. ¿Cabe decir que las ciencias más difíciles y más profundas sean innatas?

TEÓFILO. Su conocimiento efectivo no lo es, sino más bien lo que podemos denominar su conocimiento virtual, del mismo modo que la figura trazada por las vetas del mármol está en el mármol antes de que se las descubra al trabajarlo.

FILALETES. Pero, ¿es posible que unos niños que reciban unas nociones procedentes del exterior y les hayan dado su consentimiento no tengan conocimiento alguno de aquellas que se supone que son innatas en ellos y que forman parte de su espíritu, en el que están impresas, se dice, en forma de caracteres imborrables, para servirles de fundamento? Si esto fuese así, la naturaleza se habría esforzado inútilmente, o cuando menos habría grabado defectuosamente estos caracteres, ya que estos no pueden ser apercibidos por unos ojos que ven muy bien otras cosas.

TEÓFILO. La apercepción de lo que está en nosotros depende de una atención y de un orden. Ahora bien, no sólo es posible sino también conveniente que los niños presten mayor atención a las nociones de los sentidos, porque la atención está regulada por la necesidad. El acontecimiento, no obstante, hace

ver en su desarrollo que la naturaleza no se ha esforzado inútilmente en imprimirnos los conocimientos innatos, ya que sin ellos no existiría medio alguno de llegar al conocimiento efectivo de las verdades necesarias en las ciencias demostrativas ni a las razones de los hechos. Y nosotros no tendríamos nada que nos distinguiese de los animales.

§ 26. FILALETES. Si existen unas verdades innatas, ¿no sería preciso asimismo que existieran unos pensamientos innatos?

TEÓFILO. En absoluto, porque los pensamientos son unas acciones, mientras que los conocimientos o las verdades, en la medida en que se encuentran en nosotros, incluso cuando no se piensa en ellos, son unos hábitos o disposiciones. Y nosotros sabemos bastante de cosas en las que apenas pensamos.

FILALETES. Es muy difícil concebir que una verdad esté en el espíritu, si el espíritu nunca ha pensado en esta verdad.

TEÓFILO. Es como si alguien dijese que es difícil concebir que haya vetas en el mármol antes de descubrirlas. Parece asimismo que esta objeción se acerca excesivamente de la petición de principio. Todos los que admiten la existencia de unas verdades innatas, sin basarlas en la reminiscencia platónica, admiten aquellas en las que todavía no se ha pensado. Por otra parte, este razonamiento demuestra demasiado, porque si las verdades son pensamientos, se nos privará no sólo de las verdades en las que no hemos pensado nunca sino también de aquellas en las que hemos pensado y de aquellas en las que ya no pensamos efectivamente, mientras que si las verdades no son pensamientos, sino hábitos y aptitudes, naturales o adquiridos, nada impedirá que existan en nosotros algunas en las que no hayamos pensado nunca ni llegaremos a pensar alguna vez.

§ 27. FILALETES. Si las máximas generales fuesen innatas, deberían aparecer con mayor estrépito en el espíritu de ciertas personas, en las que sin embargo no vemos ninguna traza. Me refiero aquí a los niños, a los idiotas y a los salvajes, puesto que, de todos los hombres, son precisamente ellos los que tienen el espíritu menos alterado y corrompido por la costumbre y por la impresión de opiniones ajenas.

TEÓFILO. Creo que es necesario razonar de un modo completamente diferente en este punto. Las máximas innatas no aparecen más que por la atención que se les presta. Pero estas personas apenas la tienen, o la tienen para otras cosas. Prácticamente no piensan más que en las necesidades del cuerpo, y resulta razonable que los pensamientos puros y despreocupados sean el precio de los cuidados más nobles. Es cierto que los niños y los salvajes tienen el espíritu menos alterado por las costumbres, pero también lo tienen menos elevado por la doctrina, la cual mejora la atención. Sería muy injusto que las luces más vivas tuviesen que brillar mejor en los espíritus que menos lo merecen y que están rodeados por las nubes más espesas. No me gustaría, por tanto, que se alabase en exceso la ignorancia y la barbarie cuando se es tan erudito y tan hábil como usted lo es, Filaletes, lo mismo que su excelente autor. Sería rebajar los dones de Dios. Alguien dirá que cuanto más ignorante se es, más nos aproximamos a la ventaja propia de un bloque de mármol o de un tronco de madera, que son infalibles e impecables. Pero, por desgracia, no es en esto en lo que nos aproximamos a ellos, y en la medida en la que somos capaces de conocimiento, pecamos si nos olvidamos de adquirirlo, y nos equivocaremos tanto más fácilmente cuanto menos instruidos estemos.

Capítulo II. Que no existen principios prácticos que sean innatos

§ 1. FILALETES. La moral es una ciencia demostrativa y, sin embargo, carece de principios innatos. E incluso resultaría bastante difícil producir una regla moral que sea de una naturaleza que la obligue a ser resuelta por un consentimiento tan general y tan vivo como esta máxima: lo que es, es.

TEÓFILO. Es absolutamente imposible que existan unas verdades de razón tan evidentes como las idénticas o inmediatas. Y aunque se pueda decir verdaderamente que la moral tiene unos principios indemostrables y que uno de los primeros y de los más prácticos es que hay que seguir la senda de la alegría y evitar la tristeza, es preciso añadir que esta no es una verdad que sea conocida estrictamente a partir de la razón, pues se basa en la experiencia interna o en unos conocimientos confusos, puesto que no sentimos lo que es la alegría ni la tristeza.

FILALETES. Sólo mediante razonamientos, discursos o cierta aplicación espiritual es posible cerciorarse de unas verdades prácticas.

TEÓFILO. Aun cuando esto fuera así, no por ello dejarían de ser innatas. Sin embargo, la máxima que acabo de alegar parece ser de diferente naturaleza: no se la conoce a través de la razón sino, por decirlo así, por medio de un instinto. Es un principio innato, pero no forma parte de la luz natural, puesto que no lo conocemos de una manera luminosa. Sin embargo, una vez sentado este principio, cabe deducir de él unas consecuencias científicas, y yo aplaudo con determinación lo que usted acaba de decir, señor, de la moral como una ciencia

demostrativa. Vemos también que enseña unas verdades tan evidentes que los ladrones, los piratas y los bandidos se ven forzados a observarlas entre sí mismos.

§ 2. **FILALETES.** Pero los bandidos guardan entre sí las reglas de la justicia sin considerarlas principios innatos.

TEÓFILO. ¿Y qué importa? ¿Acaso la gente se preocupa por estas cuestiones teóricas?

FILALETES. Ellos no observan las máximas de la justicia más que como reglas de conveniencia, cuya práctica resulta absolutamente necesaria para la conservación de su sociedad.

TEÓFILO. Muy bien. No podríamos decir nada mejor al respecto de todos los hombres en general. Y así es como estas leyes están grabadas en el alma, a saber, como consecuencias de nuestra conservación y de nuestros verdaderos bienes. ¿Es que alguien se imagina que queramos que las verdades estén en el entendimiento como si fueran independientes unas de otras y como si de unos edictos pretorianos se tratara estuviesen en su cartel o álbum? Dejo aquí de lado el instinto que lleva al hombre a amar al hombre y del que hablaré en breve, puesto que ahora mismo quiero hablar únicamente de las verdades en tanto que se conocen a través de la razón. Reconozco, asimismo, que ciertas reglas de la justicia sólo podrían ser demostradas en toda su extensión y perfección suponiendo la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, y aquellas donde el instinto de la humanidad no nos empuja no están grabadas en el alma más que como otras verdades derivativas. Sin embargo, quienes basan la justicia exclusivamente en las urgencias de esta vida y en la necesidad que de ella tienen, antes que en el goce que de ella deberían obtener, y que es de los más grandes cuando Dios constituye su fundamento, están obligados a parecerse un poco a la sociedad de los bandidos.

Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis[27].

§ 3. **FILALETES.** Le confieso que la naturaleza ha introducido en todos los hombres las ganas de ser felices y una fuerte aversión hacia la miseria. Son estos unos principios prácticos verdaderamente innatos, y que, en virtud del destino de todo principio práctico, tienen una influencia continua sobre todas nuestras acciones. Pero se trata de inclinaciones del alma hacia el bien y no de impresiones de cierta verdad grabada en nuestro entendimiento.

TEÓFILO. Estoy encantado, señor, de ver que usted reconoce en efecto unas verdades innatas, tal como diré en breve. Este principio concuerda bastante con el que acabo de destacar y que nos lleva a seguir la senda de la alegría y evitar la tristeza, pues la felicidad no es otra cosa que una alegría duradera. Sin embargo, nuestra inclinación no se encamina hacia la felicidad, sino hacia la alegría, es decir, al presente; es la razón la que lleva al futuro y a la duración. Ahora bien, la inclinación, expresada por el entendimiento, se convierte en precepto o verdad práctica, y si la inclinación es innata, la verdad también lo es, al no haber nada en el alma que no esté expresado en el entendimiento, pero no siempre mediante una consideración efectiva clara, tal como ya lo he mostrado. Tampoco los instintos son siempre prácticos. Los hay que contienen unas verdades teóricas, y tales son los principios internos de las ciencias y del razonamiento, cuando, pese a desconocer las razones que los motivan, los empleamos por un instinto natural. Y en este sentido usted no puede dispensarse de reconocer unos principios innatos, ni tan siquiera en el caso de que usted quisiera negar que las verdades derivativas sean innatas. Pero esto, tras la explicación que he ofrecido de lo que yo llamo innato, no sería más que una cuestión de

denominación. Y si alguien quiere darle esta apelación únicamente a las verdades que recibimos primero por instinto, yo no se lo impugnaré.

FILALETES. Bien está. Pero si en nuestra alma hubiese ciertos caracteres que se hubieran grabado en ella naturalmente, como es el caso de tantos principios de conocimiento, no podríamos más que apercibirlos actuando en nosotros, del mismo modo que sentimos la influencia de los dos principios que actúan constantemente en nosotros, a saber: las ganas de ser felices y el temor de ser miserables.

TEÓFILO. Hay unos principios de conocimiento que influyen tan constantemente en nuestros razonamientos como los principios prácticos en nuestras voluntades. Por ejemplo, todo el mundo emplea las reglas de las consecuencias sirviéndose de una lógica natural sin apercibirse de ello.

§ 4. FILALETES. Las reglas de la moral necesitan ser probadas, y por tanto, no son innatas, como esta regla, que es la fuente de las virtudes que conciernen a la sociedad: hágale al prójimo únicamente lo que a usted mismo le gustaría que le hicieran.

TEÓFILO. Usted me hace de nuevo una objeción que ya he refutado. Estoy de acuerdo con usted, señor, en que hay unas reglas morales que no son unos principios innatos, pero esto no impide que no sean unas verdades innatas, puesto que una verdad derivativa será innata cuando nosotros podamos deducirla de nuestro espíritu. Pero existen unas verdades innatas que encontramos en nosotros de dos maneras: mediante la luz y mediante el instinto. Las que acabo de señalar se demuestran por medio de nuestras ideas, lo que constituye la luz natural. Pero hay unas conclusiones de la luz natural que son unos principios en relación al instinto. Así es como nosotros nos vemos abocados a los actos humanitarios, por

instinto, puesto que esto nos place, y por razón, porque es justo. Por tanto, hay en nosotros unas verdades instintivas, que son unos principios innatos, que sentimos y que aprobamos, incluso cuando no tenemos prueba de ellos, que no obstante obtendremos cuando se nos explique este instinto. Así es como nos servimos de las leyes consecutivas siguiendo un conocimiento confuso, y como por instinto, pero los lógicos demuestran sus razones, del mismo modo que los matemáticos también explican lo que hacemos, sin pensar en ello, al caminar y al saltar. En cuanto a la regla que postula que no se debe hacer a los demás más que lo que nos gustaría que nos hicieran a nosotros, no sólo precisa de demostración sino también de declaración. Querríamos demasiado, si dispusiéramos a nuestro antojo tal regla, ¿acaso es cierto, por tanto, que debemos demasiado también a los otros? Se me dirá que esto sólo se entiende en el caso de una voluntad justa. Pero así esta regla, lejos de bastar para servir de medida, tendrá necesidad de ella. El auténtico sentido de la regla es que el lugar del prójimo constituye el verdadero punto de vista para realizar juicios equitativos cuando uno se pone a ello.

§ 9. FILALETES. A menudo se cometen malas acciones sin ningún remordimiento de conciencia. Por ejemplo, cuando se toman ciudades al asalto, los soldados cometen sin escrúpulos las más malvadas acciones; unas naciones civilizadas han abandonado a sus hijos, algunos caribes[28] castran a los suyos para engordarlos y comérselos. El Inca Garcilaso de la Vega[29] cuenta que ciertos pueblos de Perú tomaban prisioneras para convertirlas en concubinas, y alimentaban a sus hijos hasta los 13 años de edad, tras lo cual se los comían, y hacían lo propio con sus madres a partir del momento en el que estas dejaban de procrear. En el viaje de Baumgarten[30] se cuenta que había un santón en Egipto, que era considerado un santo varón, eo

quod non fœminarum unquam esset ac puerorum, sed tantum asellarum concubitor atque mularum.

TEÓFILO. La ciencia moral (más allá de los instintos como el que hace seguir la senda de la alegría y huir de la tristeza) no es innata de un modo distinto que la aritmética, pues también depende de las demostraciones que la luz interna proporciona. Y como las demostraciones no nos saltan a los ojos en un primer momento, no resulta demasiado sorprendente que los hombres no se aperciban siempre y antes que nada de todo cuanto poseen en sí mismos, ni lean lo bastante prontamente los caracteres de la ley natural, que Dios, según san Pablo[31], ha grabado en sus espíritus. Sin embargo, como la moral es más importante que la aritmética, Dios le ha dado al hombre unos instintos que lo conducen en primer lugar y sin que medie razonamiento alguno a algo de lo que la razón ordena. Es así como caminamos, siguiendo las leyes de la mecánica sin pensar en estas leyes, y como comemos, no sólo porque nos es necesario sino también porque nos gusta. Pero estos instintos no conducen a la acción de una manera invencible; nos resistimos a ellos por medio de unas pasiones, los oscurecemos mediante unos prejuicios y los alteramos a través de unas costumbres contrarias. No obstante, la mayoría de las veces estamos de acuerdo con estos instintos de la conciencia y los seguimos incluso cuando las mayores impresiones los superan. La mayor y la más sana parte del género humano les rinde testimonio. Los orientales y los griegos o los romanos, la Biblia y el Corán coinciden en ello; la policía de los mahometanos tiene costumbre de castigar lo que Baumgarten cuenta, y sería necesario ser tan bruto como los salvajes americanos para aprobar sus costumbres, llenas de una crueldad que sobrepasa hasta la de las bestias. Sin embargo, estos mismos salvajes experimentan plenamente lo que es la justicia en otras

ocasiones; y, aunque no haya mala práctica, quizá, que no esté autorizada de algún modo y bajo ciertas circunstancias, hay pocas, sin embargo, que no sean condenadas en la mayoría de las ocasiones y por la mayor parte de los hombres. Lo cual no ha sucedido sin razón y, no habiendo sucedido exclusivamente en virtud del razonamiento, debe serle atribuido en parte a los instintos naturales. La costumbre, la tradición, la disciplina están implicadas en ello, pero lo natural es la causa de que la costumbre se haya tornado, mayormente del buen lado, hacia estos deberes. Lo natural es también la causa de que la tradición de la existencia de Dios haya sobrevenido. Ahora bien, la naturaleza le concede al hombre e incluso a la mayoría de los animales afección y dulzura hacia los de su misma especie. El tigre incluso parcit cognatis maculis[32]: de donde procede esta bella sentencia de un jurisconsulto romano, quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse[33]. Apenas existe otra excepción que no sea la de las arañas, que se comen entre ellas, hasta el punto de que la hembra devora al macho después de haber gozado de él. Tras este instinto general de sociedad, que en el caso del hombre puede denominarse filantropía, existen otros más particulares, como la afección entre el macho y la hembra, el amor que los padres y las madres ofrecen a sus hijos, al que los griegos llaman στοργήν, y otras inclinaciones parecidas que constituyen el derecho natural, o más bien esta imagen de derecho, que la naturaleza, según los jurisconsultos romanos, ha enseñado a los animales. Pero en el hombre en particular encontramos una cierta preocupación por la dignidad y la conveniencia, que le lleva a ocultar las cosas que nos rebajan, a velar por el pudor, a sentir repugnancia por los incestos, a sepultar los cadáveres, a no comer en absoluto a otros hombres ni a animales vivos. Se ve también inclinado a

cuidar su reputación, incluso más allá de la necesidad y de la vida; a estar sujeto a remordimientos de la conciencia y a sentir esos laniatus et ictus, esas torturas y esos tormentos de los que habla Tácito[34] siguiendo a Platón[35]; además del temor por un futuro y un poder supremo, que aparece de un modo bastante natural. Hay realidad detrás de todo esto. Pero, en el fondo, estas impresiones naturales, sean cuales fueren, no son más que ayudas para la razón e indicios del consejo de la naturaleza. La costumbre, la educación, la tradición y la razón contribuyen mucho a ello, pero no por ello deja de tener su parte la naturaleza humana. Es cierto que sin razón estas ayudas no bastarían para darle a la moral una completa certeza. Por último, habrá quien niegue que el hombre se vea inclinado de un modo natural, por ejemplo, a alejarse de las cosas viles, so pretexto de que hay gente a la que le gusta hablar únicamente de inmundicias, que haya incluso a quien su género de vida le obliga a manejar excrementos, o que haya pueblos en Bután donde los del rey son considerados algo aromático. Me imagino que usted, señor, está de acuerdo conmigo en el fondo al respecto de estos instintos naturales para el bien honesto, aunque usted quizá alegará, tal como ya ha hecho al respecto del instinto que empuja hacia la alegría y a la felicidad, que estas impresiones no constituyen unas verdades innatas. Pero ya le he respondido que todo sentimiento es la percepción de una verdad, y que el sentimiento natural lo es de una verdad innata, pero muy a menudo confusa, como lo son las experiencias de los sentidos externos. De este modo, cabe distinguir las verdades innatas respecto de la luz natural (la cual no contiene más que lo distintamente cognoscible), del mismo modo que el género debe distinguirse de su especie, ya que las verdades innatas comprenden tanto los instintos como la luz natural.

§ 11. FILALETES. Alguien que conociese los límites naturales de lo justo y lo injusto, y no dejase de confundirlos, sólo podría ser considerado enemigo declarado del reposo y de la felicidad de la sociedad de la que forma parte. Pero los hombres los confunden continuamente y, por tanto, los desconocen.

TEÓFILO. Esto es tomar las cosas de un modo algo excesivamente teórico. Sucede a diario: los hombres actúan contra su conocimiento ocultándoselo a sí mismos, especialmente cuando vuelven el espíritu hacia otro lado, a fin de seguir la senda de sus pasiones. Sin este proceder no veríamos a las personas comer ni beber nada de aquello que saben que les va a provocar enfermedades e incluso la muerte. Tampoco descuidarían sus negocios, ni harían lo que naciones enteras han hecho en ciertos aspectos. El futuro y el razonamiento raramente sorprenden tanto como el presente y los sentidos. Bien lo sabía un italiano que, sabiendo que iba a ser torturado, se propuso tener siempre presente la horca en el curso de sus tormentos, a fin de resistirlos, y a veces se le oía decir: io ti vedo[36], tal como lo explicó luego, cuando se escapó. A menos que tomemos una firme resolución de considerar el verdadero bien y el verdadero mal para seguirlos o para evitarlos, finalmente siempre nos vemos superados y sigue sucediendo en lo que se refiere a las necesidades más importantes de la vida todo cuanto sucede en relación al paraíso y al infierno en quienes más creen en ellos:

Cantantur haec, laudantur haec,
Dicuntur, audiuntur,
Scribuntur haec, leguntur haec,
Et lecta negliguntur[37].

FILALETES. Todo principio que se suponga innato sólo puede ser conocido por cada uno de nosotros como justo y ventajoso.

TEÓFILO. Eso es volver de nuevo a esa suposición, que he refutado ya tantas veces, según la cual toda verdad innata es conocida siempre y por todos.

§ 12. FILALETES. Pero una autorización pública para violar la ley demuestra que esta ley no es innata. Por ejemplo: la ley de amar y conservar a los niños fue violada por los antiguos a partir del momento en el que permitieron su abandono.

TEÓFILO. Suponiendo esta violación, de ella únicamente se deduce que no se han leído bien los caracteres de la naturaleza grabados en nuestras almas, si bien a veces de forma bastante difuminada como consecuencia de nuestros desórdenes. Aparte del hecho de que para ver la necesidad de los deberes de una manera invencible es preciso considerar su demostración, lo cual no es demasiado habitual. Si la geometría se opusiera tanto a nuestras pasiones y a nuestros intereses efectivos como la moral, apenas dejaríamos de refutarla y de violarla en menor medida, pese a todas las demostraciones de Euclides y de Arquímedes, a las que se trataría como meras ensoñaciones y las que se consideraría como si estuvieran repletas de paralogismos. Y Joseph Justus Scaliger[38], Hobbes[39] y otros, que han escrito contra Euclides y Arquímedes, no estarían tan escasamente refrendados como lo están. No fue más que la pasión de la gloria, que estos autores creyeron encontrar en la cuadratura del círculo y en otros problemas difíciles, lo que pudo cegar hasta tal punto a unas personas tan meritorias. Y si otros hubiesen tenido el mismo interés, se habrían comportado del mismo modo.

FILALETES. Todo deber lleva consigo la idea de ley, y una ley no podría conocerse o suponerse sin un legislador que la haya prescrito, o sin recompensa y sin esfuerzo.

TEÓFILO. Puede haber recompensas y esfuerzos naturales sin legislador. La intemperancia, por ejemplo, es castigada mediante enfermedades. No obstante, como no afecta a todo el mundo, confieso que apenas existen preceptos a los nos sintamos indispensablemente obligados, si no fuese porque hay un Dios que no deja ningún crimen sin castigo ni ninguna buena acción sin recompensa.

FILALETES. Es preciso, por tanto, que las ideas de un Dios y de una vida venidera sean asimismo innatas.

TEÓFILO. Estoy de acuerdo en ello, en el sentido que ya he explicado.

FILALETES. Pero estas ideas están tan lejos de hallarse grabadas naturalmente en el espíritu de todos los hombres que ni siquiera aparecen muy claras ni muy distintas en el espíritu de varios estudiosos, los cuales tienen a gala examinar las cosas con cierta exactitud. Con mayor motivo puede dudarse de que sean conocidas por cualquier criatura humana.

TEÓFILO. Eso es volver de nuevo a la misma suposición, que pretende que lo que no es conocido no es innato, la cual sin embargo ya he refutado tantas veces. Lo que es innato no es clara y distintamente conocido en primer lugar por ese motivo. A menudo se requiere mucha atención y mucho orden para apercibirse de ello. Las gentes de estudio no siempre los aportan, y menos aún cualquier criatura humana.

§ 13. FILALETES. Pero si los hombres pueden ignorar o poner en duda lo que es innato, en vano se nos habla de principios innatos, como en vano se pretende hacernos ver su necesidad. Lejos de que puedan servir para instruirnos al respecto de la verdad y la certeza de las cosas, tal como se

pretende, nos encontraríamos en el mismo estado de incertidumbre con estos principios como en el caso de que no estuvieran en nosotros.

TEÓFILO. No cabe poner en duda todos los principios innatos. Usted ha estado de acuerdo conmigo, señor, al respecto de los idénticos o del principio de contradicción, al confesar que existen principios incontestables, aunque usted no los reconociese entonces como innatos. Pero de ello se deduce que todo cuanto es innato y está necesariamente vinculado a estos principios innatos resulta también, en primer término, de una indudable evidencia.

FILALETES. Nadie, que yo sepa, ha intentado ofrecernos un catálogo exacto de estos principios.

TEÓFILO. Pero, ¿acaso se nos ha dado hasta el momento presente un catálogo completo y exacto de los axiomas geométricos?

§ 15. FILALETES. Edward Herbert[40] ha querido destacar algunos de estos principios, que son: 1) Que hay un Dios supremo; 2) Que debe ser servido; 3) Que la virtud, junto con la piedad, es el mejor culto; 4) Que es necesario arrepentirse de los pecados; 5) Que hay unos esfuerzos y unas recompensas al término de esta vida. Estoy de acuerdo en que se trata de unas verdades evidentes y de una naturaleza tal que, siendo bien explicadas, apenas existe criatura razonable que pueda evitar darle su consentimiento. Pero nuestros amigos dicen que mucho les falta para que sean otras tantas impresiones innatas. Y si estas cinco proposiciones son unas nociones comunes grabadas en nuestras almas por el dedo de Dios, existen otras muchas a las que debemos situar en esta misma categoría.

TEÓFILO. Sigo estando de acuerdo con usted, señor, porque tomo todas las verdades necesarias por innatas, y yo incluso añadiría los instintos. Pero le confieso que estas cinco

proposiciones no son unos principios innatos, puesto que sigo pensando que podemos y debemos demostrarlos.

§ 18. **FILALETES.** En la proposición tercera, según la cual la virtud es el culto que le resulta más agradable a Dios, no está muy claro qué es lo que se entiende por virtud. Si la entendemos en el sentido que se le da más comúnmente, quiero decir, el de lo que se estima loable según las diferentes opiniones que reinan en diversos países, mucho le falta a esta proposición tanto para ser evidente como para ser ni tan siquiera verdadera. Si llamamos virtud a las acciones que se realizan conforme a la voluntad de Dios, sería idem per idem, y la proposición no nos enseñaría gran cosa, pues únicamente querrá subrayar que Dios considera agradable todo cuanto es conforme a su voluntad. Lo mismo sucede con la noción de pecado en la cuarta proposición.

TEÓFILO. No recuerdo haber señalado que la virtud se tome comúnmente por algo que dependa de las opiniones; al menos, los filósofos no lo hacen. Es cierto que el término virtud depende de la opinión de aquellos que lo utilizan respecto a diferentes hábitos o acciones, según los juzguen positiva o negativamente y hagan uso de su razón. Pero todos están bastante de acuerdo en el significado de la noción de virtud en general, aunque difieran en su aplicación. Según Aristóteles y algunos otros, la virtud es el hábito de moderar las pasiones por medio de la razón, y, con mayor simplicidad todavía, el hábito de actuar siguiendo a la razón. Y esto no puede no resultarle agradable a quien es la suprema y la última razón de las cosas, al que nada resulta indiferente y menos aún las acciones de las criaturas razonables.

§ 20. **FILALETES.** Nos hemos acostumbrado a decir que la costumbre, la educación y las opiniones generales de aquellos con quienes conversamos pueden oscurecer estos principios

morales, a los que se supone innatos. Pero si esta respuesta es buena, aniquila la demostración que se pretende deducir del consentimiento universal. El razonamiento de mucha gente se reduce a esto: los principios que las gentes sensatas reconocen son innatos; nosotros y nuestros partidarios somos gentes sensatas; luego nuestros principios son innatos. ¡Curiosa manera de razonar, que va directa a la infalibilidad!

TEÓFILO. Yo, por mi parte, no me sirvo del consentimiento universal como si de una prueba principal se tratase sino como si fuera una confirmación, puesto que las verdades innatas tomadas por la luz natural de la razón portan sus caracteres con ellas como hace la geometría, pues están envueltas en los principios inmediatos, que usted mismo reconoce como indiscutibles. Pero le confieso que resulta más difícil distinguir los instintos y algunos otros hábitos naturales respecto de las costumbres, aunque, no obstante, esto se pueda hacer, eso parece, la mayoría de las veces. Por lo demás, me parece que los pueblos que han cultivado su espíritu tienen ciertos motivos para atribuirse el uso del buen sentido en detrimento de los bárbaros, puesto que al domarlos casi tan fácilmente como si fueran animales, muestran bastante a las claras su superioridad. Si no es posible lograrlo siempre es porque todavía, como en el caso de los animales, se ocultan en espesos bosques, en donde resulta difícil forzarlos y el esfuerzo no merece la pena. Sin duda, es una ventaja tener el espíritu cultivado, y si se nos permite hablar en favor de la barbarie contra la cultura, también tendremos derecho a atacar a la razón en favor de los animales y de tomar en serio las ocurrencias espirituales del señor Boileau en una de sus Sátiras, aquella en la que, a fin de discutirle al hombre su prerrogativa sobre los animales, se pregunta si

El oso tiene miedo del transeúnte, o el transeúnte del oso;
y si, sobre un edicto de los pastores nubios,
los leones de Barca vaciaran Libia, etc.[41].

Sin embargo, debemos confesar que existen algunos aspectos importantes en los que los bárbaros nos superan, sobre todo en cuanto concierne al vigor del cuerpo, e incluso en lo que se refiere al alma cabe decir que en ciertos aspectos su moral práctica es mejor que la nuestra, puesto que no tienen la avaricia de amasar riqueza ni la ambición de dominar. Es posible incluso añadir que el trato con los cristianos los ha vuelto peores en muchas cosas: se les ha enseñado a emborracharse (llevándoles aguardientes), a jurar y a blasfemar y a ser proclives a otros vicios que les eran poco conocidos. Hay en nosotros más de bueno y más de malo que en ellos. Un europeo malo es más malo que un salvaje: refina el mal. No obstante, nada impediría a los hombres unir las ventajas que la naturaleza ofrece a estos pueblos con las que nos da la razón.

FILALETES. Pero, ¿qué respondería usted, señor, a este dilema de uno de mis amigos? Me gustaría, dice, que los partidarios de las ideas innatas me digan si estos principios pueden o no pueden borrarse mediante la educación y la costumbre; en el caso de que no puedan serlo, nosotros debemos encontrarlos en todos los hombres, y es preciso que aparezcan claramente en el espíritu de cada hombre en particular; mientras que si pueden ser alterados por unas nociones ajenas, deben mostrarse más distintamente y con mayor brillo cuando están más cerca de su fuente, quiero decir, en los niños y en los ignorantes, sobre quienes las opiniones ajenas han provocado menor impresión. Sea cual fuere el posicionamiento que adopten, verán claramente, dice, que este

será desmentido por unos hechos constantes y por una continua experiencia.

TEÓFILO. Me sorprende que su hábil amigo haya confundido oscurecer y borrar, como se confunde entre quienes comparten vuestro punto de vista no ser y no parecer. Las ideas y verdades innatas no podrían ser borradas, pero están oscurecidas en todos los hombres (tal como son en el momento presente) por su inclinación hacia las necesidades del cuerpo, y con frecuencia aún más por las malas costumbres sobrevenidas. Estos caracteres de luz interna serían aún brillantes en el entendimiento y ofrecerían calor en la voluntad si las percepciones confusas de los sentidos no se apoderasen de nuestra atención. Se trata de un combate al respecto del cual las Sagradas Escrituras se interesan tanto como la filosofía antigua y moderna.

FILALETES. De este modo, por tanto, nos encontramos sumidos en unas tinieblas tan espesas y en una incertidumbre tan grande como si tales luces no existieran.

TEÓFILO. ¡Dios nos libre! Nosotros careceríamos de ciencias y de leyes, y no tendríamos ni tan siquiera razón.

§ 21. 22. etc. **FILALETES.** Espero que esté de acuerdo conmigo al menos en cuanto a la fuerza de los prejuicios, que a menudo hacen pasar por natural lo que procede de las malas enseñanzas a las que los niños han sido expuestos, y de las malas costumbres que la educación y el trato les ha dado.

TEÓFILO. Confieso que el excelente autor al que usted sigue dice muchas cosas hermosas a este respecto y que tienen su valor, si las tomamos como es necesario; pero no creo que sean contrarias a la doctrina bien considerada de lo natural o de las verdades innatas. Y estoy seguro de que no valdrá la pena llevar sus observaciones demasiado lejos, puesto que yo estoy igualmente persuadido, y muchas de las opiniones pasan

por verdades, de que no son más que efectos de la costumbre y de la credulidad, y que las hay en buen número también a las que ciertos filósofos querrían hacer pasar por prejuicios, y que, sin embargo, están basadas en la recta razón y en la naturaleza. Hay tanto o mayor motivo para cuidarse de quienes pretenden innovar, la mayoría de las veces por ambición, como para desconfiar de las impresiones antiguas. Y tras haber meditado sobre lo antiguo y lo nuevo, me he dado cuenta de que la mayoría de las doctrinas recibidas pueden sufrir un buen sentido, de modo que me gustaría que los hombres de espíritu buscasen con qué satisfacer su ambición, ocupándose más bien de construir y avanzar que de recular y destruir. Y desearía que nos pareciésemos más a los romanos, que hacían hermosas obras públicas, que a ese rey vándalo[42] a quien su madre aconsejó que al no poder esperar la gloria de igualar estos grandes edificios buscase la de destruirlos.

FILALETES. La meta de los hombres de provecho que han combatido las verdades innatas ha sido impedir que bajo esta hermosa denominación se cuelen prejuicios y se busque ocultar su pereza.

TEÓFILO. Estamos de acuerdo a este respecto, porque, lejos de aprobar que se planteen principios de dudosa racionalidad, a mí me gustaría que se buscase hasta la demostración de los axiomas de Euclides, tal como lo han hecho los antiguos. Y cuando se nos pregunta cuál es el medio de conocer y de examinar los principios innatos, yo respondo, según lo que ya he dicho más arriba, que, fuera de los instintos, cuya razón es desconocida, es preciso tratar de reducirlos a los primeros principios, es decir, a los axiomas idénticos o inmediatos, mediante definiciones, que no son otra cosa que una exposición distinta de las ideas. No me cabe la menor duda de que ni siquiera sus amigos, contrarios hasta el momento a

las verdades innatas, se negarán a aprobar este método, que parece conforme a su objetivo principal.

Capítulo III. Otras consideraciones relativas a los principios innatos, tanto los referidos a la especulación como los que pertenecen a la práctica

§ 3. FILALETES. Usted quiere que reduzcamos las verdades a los primeros principios, y yo le confieso que, si existe algún principio innato, es, indiscutiblemente, este: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. No obstante, parece difícil defender que es innato, ya que hay que persuadirse al mismo tiempo de que las ideas de imposibilidad e identidad son innatas.

TEÓFILO. Es absolutamente necesario que quienes son partidarios de las verdades innatas defiendan y estén persuadidos de que estas ideas también lo son, y yo le confieso que comparto este punto de vista. Las ideas de ser, de lo posible, de lo mismo, son tan perfectamente innatas que participan en todos nuestros pensamientos y razonamientos, y las considero como cosas esenciales para nuestro espíritu, pero ya he dicho que no se les presta siempre una atención particular y que sólo se las distingue con el tiempo. También he dicho que somos, por así decirlo, innatos a nosotros mismos, y puesto que somos seres, el ser nos es innato, y el conocimiento del ser está envuelto en el que tenemos de nosotros mismos. Sucede algo parecido en otras nociones generales.

§ 4. **FILALETES.** Si la idea de identidad es natural y, consecuentemente, le resulta tan evidente y tan presente al espíritu que deberíamos conocerla desde la cuna, me gustaría mucho que un niño de siete años e incluso un hombre de setenta me dijese si un hombre, que es una criatura compuesta de cuerpo y alma, es el mismo cuando su cuerpo ha cambiado, y si, dando por sentada la metempsicosis, Euforbio sería el mismo que Pitágoras.

TEÓFILO. Ya he dicho en varias ocasiones que lo que nos es natural no tiene por qué sernos conocido desde la cuna, e incluso que una idea puede sernos conocida sin que podamos decidir antes todas las cuestiones que se pueden plantear a su respecto. Es como si alguien pretendiese que un niño no puede saber qué es un cuadrado y su diagonal porque tendría dificultades para saber que la diagonal es inconmensurable con el lado del cuadrado. En lo que se refiere a la cuestión en sí misma, me parece que esta ha sido resuelta desde el punto de vista demostrativo por la doctrina de las mónadas, la cual he puesto al descubierto en otro lugar, y hablaremos más ampliamente de esta materia más adelante.

§ 6. **FILALETES.** Veo que usted objetaría en vano que el axioma que postula que el Todo es más grande que su parte no es innato, con el pretexto de que las ideas de todo y de parte son relativas, al depender de las de número y de extensión, puesto que usted aparentemente defenderá que existen unas verdades innatas respectivas, y que las de número y extensión también son innatas.

TEÓFILO. Tiene usted razón, e incluso creo más bien que la idea de extensión es posterior a la de todo y a la de parte.

§ 7. **FILALETES.** ¿Qué dice usted al respecto de la verdad de que Dios debe ser adorado? ¿Es innata?

TEÓFILO. Creo que el deber de adorar a Dios implica que en casos excepcionales se debe subrayar que se le honra más allá de cualquier otro objeto y que es una consecuencia necesaria de su idea y de su existencia, lo cual significa en lo que a mí respecta que esta verdad es innata.

§ 8. FILALETES. Pero los ateos parecen demostrar a través de su ejemplo que la idea de Dios no es innata. Y sin referirnos a los que ya mencionaron los antiguos, ¿acaso no se ha descubierto a naciones enteras que no tenían idea alguna de Dios ni de los nombres para designar a Dios y al alma, como sucede en la bahía de Soldania, en Brasil, en las islas Caribes o en Paraguay.

TEÓFILO. El difunto señor Fabricius[43], célebre teólogo de Heidelberg, realizó una apología del género humano a fin de purgarlo de la imputación de ateísmo. Fue un autor de gran exactitud y muy por encima de muchos de los prejuicios; no obstante, no pretendo entrar en esta discusión de los hechos. Admito que unos pueblos enteros no hayan pensado jamás en la sustancia suprema ni en lo que es el alma. Y recuerdo que cuando se accedió a mi súplica, favorecida por el ilustre señor Witsen[44], de realizar en Holanda una versión de la Oración dominical en la lengua de Barantola[45], nos detuvimos en este lugar: santificado sea tu Nombre, porque no se podía explicar a los barantoleses qué quería decir santo. También recuerdo que en el Credo hecho para los hotentotes nos vimos obligados a expresar el Espíritu Santo mediante unas palabras de la región que significan un viento dulce y agradable. Lo cual no dejaba de ser razonable, puesto que nuestras palabras griegas y latinas πνεύμα, anima, spiritus, no significan originariamente más que el aire o el viento que respiramos, como una de las cosas más sutiles que nos sea conocida a través de los sentidos. Y se comienza por los sentidos para conducir poco a poco a los

hombres a lo que está por encima de los sentidos. Sin embargo, toda esta dificultad con la que nos encontramos para alcanzar los conocimientos abstractos no hace nada contra los conocimientos innatos. Hay pueblos que no tienen ninguna palabra que responda a la de Ser. ¿Acaso ponemos en duda que no sepan lo que es Ser, aunque apenas piensen en ello individualizadamente? Por lo demás, encuentro tan hermoso y tan cercano a mí todo cuanto he leído en nuestro excelente autor acerca de la idea de Dios (Ensayo sobre el entendimiento, libro I, cap. 3, § 9) que no podría dejar de traerlo a colación, así que helo aquí: A duras penas podrían los hombres evitar tener cierta especie de idea de las cosas de las que aquellos con quienes conversan tienen frecuentemente la ocasión de entretenerlos bajo ciertos nombres, y si se trata de una cosa que trae consigo la idea de excelencia, de grandeza, o de cierta cualidad extraordinaria que interesa desde algún punto de vista y que se imprime en el espíritu bajo la idea de un poder absoluto e irresistible al que no podríamos dejar de temer (yo añado: y bajo la idea de una grandísima bondad, a la que no podríamos dejar de amar) semejante idea debe provocar, según todas las apariencias, mayores impresiones y extenderse más lejos que ninguna otra, sobre todo si es una idea que concuerda con las más simples luces de la razón y se desprende naturalmente de cada parte de nuestros conocimientos. Ahora bien, tal es la idea de Dios, puesto que las marcas brillantes de una sabiduría y de un poder extraordinarios aparecen tan visiblemente en todas las obras de la creación que ninguna criatura razonable que quiera reflexionar sobre ello podría dejar de descubrir al autor de todas estas maravillas, y la impresión que el descubrimiento de un Ser semejante debe provocar naturalmente en el alma de todos aquellos que han oído hablar de él una sola vez es tan grande e implica unos

pensamientos de tal calibre y tan apropiados para expandirse por el mundo que me parece absolutamente extraño que podamos encontrar en la tierra una nación entera de hombres lo bastante estúpidos como para no tener la menor idea de Dios. Esto, digo yo, me parece tan sorprendente como imaginar a unos hombres que no tuvieran la menor idea de los números o del fuego. Me gustaría que se me permitiera copiar, palabra por palabra, otros muchos excelentes pasajes de nuestro autor, que estamos obligados a pasar por alto. Tan sólo diré aquí que este autor, al hablar de las luces más simples de la razón, que concuerdan con la idea de Dios, y de lo que se desprende naturalmente de ella, no parece apenas alejarse del sentido que le doy a las verdades innatas; y acerca de que a él le parezca tan extraño que haya hombres sin la menor idea de Dios como sorprendente sería encontrar hombres que no tuviesen idea alguna de los números o del fuego, yo subrayaría que los habitantes de las islas Marianas, a las que se le ha dado el nombre de la reina de España que favoreció allí las misiones, no tenían conocimiento alguno del fuego cuando fueron descubiertas, como se señala en la relación que el R. P. Le Gobien[46], jesuita francés encargado de la gestión de las misiones lejanas, ha ofrecido al público y me ha remitido personalmente.

§ 16. FILALETES. Si se tiene el derecho a concluir que la idea de Dios es innata de todo cuanto todas las personas sabias han tenido esta idea, la virtud debe ser también innata, puesto que las personas sabias siempre han tenido una verdadera idea de ella.

TEÓFILO. Lo que es innata no es la virtud, sino la idea de virtud, y es posible que no quiera usted más que esto.

FILALETES. Es tan cierto que hay un Dios como que los ángulos opuestos que se configuran por la intersección de dos

líneas rectas son iguales. Y jamás ha existido criatura razonable alguna, que se haya dedicado sinceramente a examinar la verdad de estas dos proposiciones, que haya dejado de darle su conformidad. No obstante, está fuera de toda duda que hay muchos hombres que, al no haber interpretado sus pensamientos desde ese punto de vista, ignoran por igual estas dos verdades.

TEÓFILO. Lo reconozco, pero eso no impide que sean innatas, es decir, que uno las pueda encontrar en sí mismo.

§ 18. **FILALETES.** Siempre resultaría ventajoso tener una idea innata de sustancia. Pero sucede que no la tenemos, ni innata ni adquirida, puesto que no la tenemos ni mediante la sensación ni mediante la reflexión.

TEÓFILO. Soy de la opinión de que la reflexión basta para encontrar la idea de sustancia en nosotros mismos, que somos sustancias. Y esta noción es de las más importantes. Pero quizá hablaremos de ella más ampliamente en la continuación de nuestra conversación.

§ 20. **FILALETES.** Si existen unas ideas innatas que están en el espíritu sin que el espíritu piense en ellas efectivamente, es preciso cuando menos que estén en la memoria, de la que deben ser deducidas a través de la reminiscencia, es decir, tienen que ser conocidas cuando uno rememora su recuerdo, como tantas otras percepciones que hayan estado presentes antes el alma, a menos que la reminiscencia no pueda subsistir sin reminiscencia. Y esto es así porque esa persuasión en la que uno se encuentra interiormente según la cual tal idea ha estado antes en nuestro espíritu es exactamente lo que distingue a la reminiscencia de cualquier otra vía de pensamiento.

TEÓFILO. Para que los conocimientos, las ideas o las verdades estén en nuestro espíritu no es necesario que nosotros hayamos pensado en ellos efectivamente. No son más que

hábitos naturales, es decir, disposiciones activas y pasivas, ni más que tabula rasa. No obstante, es cierto que los platónicos creían que nosotros habíamos pensado ya efectivamente todo cuanto encontramos en nosotros y, a fin de refutarlos, no basta con decir que nosotros no nos acordamos de ello, puesto que es indudable que una infinidad de pensamientos nos recuerda que hemos olvidado haberlos tenido. Hemos visto cómo un hombre que había creído escribir un verso totalmente novedoso lo había leído palabra por palabra mucho tiempo antes en algún poeta antiguo. Y con frecuencia tenemos una facilidad poco común para concebir ciertas cosas, puesto que las hemos concebido antaño, sin que lo recordemos. Es posible que un niño que se ha vuelto ciego olvide haber visto alguna vez la luz y los colores, como le sucedió a la edad de dos años y medio como consecuencia de la viruela al célebre Ulric Schönberg, natural de Weide en el Alto Palatinado, que murió en 1649 en Königsberg (Prusia), donde había enseñado filosofía y matemáticas con la admiración de todo el mundo. También es posible que a un hombre semejante le queden efectos de antiguas impresiones, sin que las recuerde. Creo que los sueños nos renuevan con frecuencia antiguos pensamientos. A Giulio Cesare Scaliger[47], tras haber alabado en verso a los hombres ilustres de Verona, se le apareció en sueños uno llamado supuestamente Brugnoli[48], de origen bávaro, pero afincado en Verona, quejándosele por haberlo olvidado. Giulio Cesare Scaliger, que no recordaba haber oído hablar de él anteriormente, no dejó de hacer versos elegíacos en su honor a partir de este sueño. Finalmente, su hijo, Joseph Justus Scaliger[49], de paso por Italia, se enteró concretamente de que en otro tiempo había habido en Verona un célebre gramático o crítico erudito llamado así y que había contribuido al restablecimiento de las bellas letras en Italia. Esta historia la

encontramos en los poemas de Scaliger padre con la elegía, y en las cartas del hijo. También se hace alusión a ella en los Scaligerana, en los que se recogen conversaciones de Joseph Justus Scaliger. Tenemos motivos para pensar que Giulio Cesare Scaliger había oído hablar algo de Brugnoli, de quien ya no se acordaba, y que el sueño no fue en parte más que la renovación de una vieja idea, aunque él no haya tenido esta reminiscencia, llamada así hablando con propiedad, que nos permite saber que ya hemos tenido en otra ocasión esta misma idea. Cuando menos, no veo que haya ninguna necesidad que nos obligue a asegurar que no queda rastro alguno de una percepción cuando de ella no subsiste una cantidad lo suficientemente grande como para recordar que la hemos tenido.

§ 24. **FILALETES.** Tengo que reconocer que usted responde bastante naturalmente a las dificultades que nos hemos formado contra las verdades innatas. También es posible que nuestros autores no las combatan en el sentido que usted las defiende. De este modo, vuelvo a decirle, señor, que tenemos motivos para temer que la defensa de las verdades innatas sirva de pretexto a los perezosos para eximirse de esforzarse en sus investigaciones, y le resulte más cómodo a los doctores y a los maestros plantear como principio de principios que los principios no deben cuestionarse.

TEÓFILO. Ya le he dicho que si el propósito de sus amigos es aconsejar la búsqueda de demostraciones de las verdades que puedan aprobar, sin distinguir si son innatas o no, estamos completamente de acuerdo, y la defensa de las verdades innatas, tal como las considero, no debe disuadir de ello a nadie, puesto que, además de que es positivo buscar la razón de los instintos, una de mis grandes máximas es la de que es bueno buscar la demostración de los axiomas mismos, y

recuerdo que en París, cuando algunos se reían del difunto señor Roberval[50], ya anciano, porque quería demostrar los de Euclides, siguiendo el ejemplo de Apolonio[51] y Proclo[52], hice ver la utilidad de esta investigación. En lo que se refiere al principio de quienes dicen que no hay que discutir con quien niega los principios, sólo es completamente oportuno respecto a los principios que no puedan ser objeto ni de duda ni de demostración. Es cierto que, a fin de evitar escándalos y desórdenes, se puede hacer una regulación al respecto de las disputas públicas y de algunos otros debates, en virtud de la cual se prohíba poner en tela de juicio ciertas verdades establecidas, pero esto es algo que tiene más que ver con la cortesía que con la filosofía.

[1] El filósofo y teólogo francés Nicolas Malebranche (1638-1715) pretendió sintetizar el cartesianismo y el agustinismo por medio de una doctrina personal conocida como ocasionalismo. Sus dos obras más relevantes fueron De la recherche de la vérité (1674-1675), obra que el autor revisó y aumentó en diversas ocasiones como consecuencia de la literatura crítica que provocó, y sus Méditations chrétiennes et métaphysiques (1683).

[2] El sacerdote católico Pierre Gassendi (1592-1655) debe su celebridad a sus trabajos filosóficos, astronómicos y matemáticos. Adversario tanto del cartesianismo como del aristotelismo escolástico, trato de conciliar el atomismo de Epicuro y Lucrecio con el pensamiento cristiano. Sus Oeuvres complètes, en seis volúmenes, fueron publicadas póstumamente en 1658.

[3] El médico francés François Bernier (1625-1688) publicó en 1678, en efecto, un Abregé de la philosophie de Gassendi en ocho volúmenes. Versiones previas, pero parciales, de esta

misma obra habían sido publicadas ya por el autor en 1674 y 1675, y una posterior, revisada y ampliada, en 1684. Sin embargo, sus obras más reconocidas fueron las que escribió como consecuencia de sus viajes por el mundo, particularmente Voyages dans les États du Grand Mogol (1671) o su Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races qui l'habitent (1684).

[4] Cfr. supra, nota n.º 1, Prefacio.

[5] Damaris Cudworth Masham (1659-1708) es considerada una de las primeras filósofas inglesas de la historia. Era hija del filósofo Ralph Cudworth, y amiga personal de John Locke, a quien hospedó en diversas ocasiones en su residencia en Oates (Essex). Escribió obras sobre teología, epistemología y filosofía moral, y mantuvo correspondencia sobre cuestiones metafísicas tanto con Locke como con Leibniz.

[6] Ralph Cudworth (1617-1688) es el principal exponente de la escuela platónica de Cambridge. Cudworth trató demostrar filosóficamente la trascendencia de la espiritualidad en un momento en el que el materialismo hobbeano estaba muy en boga en Inglaterra. La única obra filosófica que publicó en vida fue precisamente la que cita Leibniz en los Nuevos ensayos, titulada originalmente The True Intellectual System of the Universe (1678).

[7] Se refiere aquí Leibniz a la escritora y filósofa inglesa Catharine Trotter-Cockburn (1679-1749), quien, en efecto, había publicado A Defence of the Essay of Human Understanding en 1702. Leibniz leyó esta obra, por recomendación de Thomas Burnett of Kemney, probablemente en el verano de 1704 (cfr. A I, 23: 585 y A I, 23: 606).

[8] En efecto, en 1641, a petición del filósofo francés Marin Mersenne (1588-1648), Gassendi había escrito y publicado unas Objections aux Méditations de Descartes (más conocidas con el

nombre de Cinquièmes objections, desarrolladas algo más tarde, tras la respuesta de su adversario filosófico, en la Disquisitio metaphysica, publicada en 1644). Gassendi expresa aquí la que va a ser una de las principales críticas del empirismo respecto al cartesianismo, a saber, la idea de que Dios no constituye ninguna excepción que permita efectuar un tránsito legítimo de la esencia a la existencia.

[9] Leibniz se refiere en este punto, respectivamente, al Journal des savants (revista fundada por Denis de Sallo en París en 1665), las Acta Eruditorum (creada por Otto Mencke, por iniciativa del propio Leibniz, en Leipzig en 1682) y las Nouvelles de la république des lettres (promovida por Pierre Bayle, y publicada en Ámsterdam desde 1684).

[10] Sobre Pierre Bayle y su Dictionnaire historique et critique, cfr. supra, nota n.º 15.

[11] Cfr. Timeo, 28a.

[12] Plinio el Viejo, Historia natural VII, 55, 189: «¿Qué clase de cuerpo tiene el alma por sí misma? ¿Qué materia? ¿Dónde el pensamiento? ¿De qué modo tiene vista y oído o con qué toca? ¿Qué utilidad obtiene de estos sentidos o qué beneficio sin ellos? Finalmente, ¿cuál es su sede o cuánta la cantidad de almas a modo de sombras en tantos siglos? Esas son imaginaciones propias de consuelos infantiles y de una naturaleza mortal ávida de no dejar nunca de existir. Tal es también, respecto a la conservación de los cuerpos y la promesa de revivir, la vanidad de Demócrito, que no revivió tampoco».

[13] El matemático, médico, físico y astrólogo italiano Gerolamo Cardano (1501-1576) debe gran parte de su celebridad a sus aportaciones en el campo del álgebra, publicadas en obras tales como Practica arithmetica et mensurandi singulares (1539) o Ars magna (1545). Su libro

sobre juegos de azar, Liber de ludo aleae, publicado a título póstumo en 1663, es considerado el primer tratado de probabilidad que aborda con seriedad los métodos de efectividad. También realizó contribuciones importantes a la hidrodinámica y publicó dos enciclopedias de ciencias naturales en las que se describen una gran variedad de invenciones y supersticiones ocultas.

[14] El filósofo y poeta dominico italiano Tommaso Campanella (1568-1639) es autor de un total de 82 obras, entre las que cabe destacar De sensu rerum et magia (1590, revisada en 1628), en la que expone la doctrina de la animación universal y su gnoseología; Civitas solis poetica: idea reipublicae philosophicae (1602, revisada en 1613), en la que traza una república ideal, de corte naturalista y teocrática; Apologia pro Galileo, mathematico florentino (1616) y Universalis Philosophiae seu metaphysicarum rerum, partes tres, libri XVIII (1638), que constituye una especie de biblia filosófica.

[15] Anne Conway (1631-1679) fue una filósofa inglesa perteneciente al círculo de los denominados platónicos de Cambridge. Leibniz descubrió la obra de la condesa de Conway poco después de su fallecimiento e incorporó algunas de sus ideas a su sistema filosófico. En su tratado póstumo Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et Creatura (1690), en el que la autora utiliza el concepto de mónada como reflejo de todo el universo, se propone una ontología del espíritu derivada de las cualidades de Dios.

[16] Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1699) fue un alquimista y cabalista flamenco. Sus obras siguen las enseñanzas de su padre, el célebre médico y químico Jan-Baptiste van Helmont (1579-1644), quien años atrás había sido el primer autor que había intentado explicar los fenómenos

fisiológicos por medio del arqueo o principio inmaterial que preside a todas las funciones de los cuerpos organizados, y de los fermentos o cuerpos capaces de convertir a otro en su propia sustancia. La monadología de Franciscus Mercurius van Helmont habría inspirado parcialmente a Leibniz, con quien, por lo demás, habría mantenido una relación de amistad. En Seder olam sive Ordo seculorum (1693), por ejemplo, defiende la existencia de un mundo gobernado a partir de un único principio vital, que se extendería desde la mónada central y imperecedera (Dios) hasta las cosas infinitamente divisibles y sometidas al imperio de la mecánica.

[17] Henry More (1614-1687) fue un eminente filósofo inglés de la escuela platónica de Cambridge, y principal representante de la corriente teosófica que afloró en su seno. Su obra Divine Dialogues (1688) es un compendio de sus puntos de vista filosóficos y teológicos.

[18] Ovidio, Metamorfosis XV, 158: «Morte carent animae; semperque, priore relicta / Sede, novis domibus vivant, habitantque receptae», esto es: «Las almas no mueren; cuando abandonan su primera vivienda pasan a habitar residencias nuevas».

[19] El teólogo holandés Jacob Harmenszoon (1560-1609), más conocido como Jacobo Arminio o Jacobus Arminius, fue el máximo exponente de la escuela protestante anticalvinista, especialmente como consecuencia de sus objeciones a la doctrina calvinista de la predestinación, que a su juicio resultaba insostenible. Los debates que se suscitaron en Leiden entre Arminio y Francisco Gomar (1563-1641) terminaron por producir un enfrentamiento entre seguidores de cada una de las corrientes (los arminianos y los gomaristas, respectivamente) con graves repercusiones sociales y políticas en toda la Europa protestante.

[20] Del lat. enthymēma, y este del gr. ἐνθύμημα. «Silogismo abreviado que, por sobrentenderse una de las premisas, sólo consta de dos proposiciones, que se llaman antecedente y consiguiente; p. ej., el sol alumbra, luego es de día» (DRAE 22.ª ed.).

[21] Se trata del Menón, un diálogo platónico que versa sobre la esencia de la virtud (ἀρετή) y los problemas relativos a su obtención. En la escena aludida por Leibniz (82b-85b) participan, además de Sócrates y Menón, un joven esclavo: «Ya ves, Menón, que yo no le enseño nada de todo esto [al joven esclavo], y que no hago más que interrogarle. Él imagina ahora saber cuál es la línea con que debe formarse el espacio de ocho pies».

[22] Expresión latina que suele traducirse como «según el tiempo o según la naturaleza».

[23] Kenelm Digby (1603-1665), cortesano y diplomático inglés, fue un reconocido exponente del catolicismo británico del siglo XVII y también un filósofo de prestigio. En 1644 publicó sus dos principales tratados filosóficos, The Nature of Bodies y On the Immortality of Reasonable Souls, en los que intentó conciliar aristotelismo y atomismo.

[24] La identidad de este «célebre escritor» sigue siendo desconocida todavía hoy en día para los biógrafos y los principales especialistas en la historia intelectual de Leibniz.

[25] Leibniz se refiere en este punto a la fórmula de la cuadratura aritmética del círculo, esto es, la prueba de que la superficie de un círculo de diámetro 1 es: $\pi/4=1-1/3+1/5-1/7+1/9-$ ...., y que él había planteado por primera vez en París en 1674.

[26] El principal descubrimiento de Ludolph van Ceulen (1540-1610), un matemático alemán que vivió casi toda su vida en Holanda por motivos religiosos, fue el cálculo del valor de π

con una aproximación de 35 cifras decimales: 3,14159265358979323846264338327950288, durante mucho tiempo conocido en su honor como número ludolfiano.

[27] Horacio, Epístolas I, 16, 54: «Si hay de engañar esperanzas, mezclarás sacro a profano».

[28] Los caribes pertenecían a un conjunto de pueblos precolombinos asentados en el norte de Colombia, el nordeste de Venezuela y algunas de las Antillas Menores. En las crónicas que se relataron a partir de la colonización española en el siglo XV fueron descritos como un pueblo especialmente belicoso y salvaje que practicaba la antropofagia.

[29] Gómez Suárez de Figueroa, apodado Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) fue un escritor e historiador peruano de ascendencia española e inca. Sus obras más sobresalientes fueron los Comentarios Reales de los Incas (1609), en la que expuso la historia y las costumbres de los incas y otros pueblos del antiguo Perú, y la Historia General del Perú (1617), redactada como segunda parte de los Comentarios Reales, en la que aborda la conquista del Perú y el inicio del periodo colonial.

[30] El noble alemán Martin von Baumgarten (1473-1535) fue un viajero que recorrió Oriente Medio a principios del siglo XVI, en compañía de su criado Gregory. Christoph Donauer compiló y editó en 1594 los diarios de Baumgarten con el título Peregrinatio in Aegyptum, Arabiam, Palæstinam, et Syriam.

[31] Romanos, 2, 15: «[Los paganos] demuestran que lo que ordena la Ley está inscrito en sus corazones. Así lo prueba el testimonio de su propia conciencia, que unas veces los acusa y otras los disculpa».

[32] La cita completa, tomada de Juvenal, Sátira XV, 159, dice así: «Sed iam serpentum maios concordia, parcit cognatis maculis similis fera», es decir, «Mas ahora es mayor la

concordia entre las serpientes, una alimaña respeta las manchas parientes a las que ella se asemeja».

[33] Justiniano, Digesta Iustiniani I, 1, 3, Florus 1 inst. La cita completa dice así: «Ut uim atque iniuriam propulsemus: nam iure hoc euenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimetur, et cum inter nos cognationem quandam natura constituit, consequens est hominem homini insidiari nefas esse», esto es, «que rechacemos la violencia y la injusticia, pues sucede que, en virtud de este derecho, lo que cualquiera hubiere hecho en salvaguardia de su cuerpo se estime que lo hizo con derecho, y como la naturaleza estableció entre nosotros un cierto parentesco, se sigue que es ilícito atentar un hombre contra otro».

[34] Tácito, Anales VI, 6: «Fue notable el principio de esta carta, que comenzaba con estas palabras: ¿Qué os escribiré yo, padres conscriptos?, o ¿cómo os escribiré?, o, por mejor decir, ¿qué dejaré de escribiros en estos tiempos? Los dioses y las diosas me hagan morir de peor muerte que la que pruebo cada día, si yo lo sé. De tal manera se le convertían en tormentos sus sucesos y sus propias maldades. No en vano solía afirmar aquel excelente entre todos los sabios que si los corazones de los tiranos pudiesen verse con los ojos, se verían también los golpes y las heridas, porque así como el cuerpo de los azotes, asimismo el alma queda acribillada de la crueldad, de la lujuria y de los malos pensamientos; no defendían a Tiberio la fortuna ni la soledad, de suerte que no se hallase obligado a confesar sus propias penas, y los potros y tocas que padecía su espíritu».

[35] Platón, Gorgias 524d-525a: «Una vez que lleguen a la presencia de su juez, los de Asia ante Radamanto, este los llamará para que se le aproximen y examinará el alma de cada uno sin saber a quién pertenece. Y a veces teniendo entre las manos al gran rey o a cualquier otro soberano o potentado,

descubrirá que no tiene nada sano en su alma, porque los perjurios y las injusticias la han flagelado y cubierto de cicatrices de las que cada una de sus acciones ha dejado grabada la huella en su alma; que la mentira y la vanidad han trazado en ella mil revueltas y que nada recto se encuentra en ella por haber sido educada lejos de la verdad».

[36] En italiano, «¡Te estoy viendo!» (refiriéndose a la horca).

[37] Proverbio latino: «Son cosas que se canta, se alaba, se habla, se escribe, se lee y, una vez leídas, se desatienden».

[38] El humanista francés Joseph Justus Scaliger (1540-1609), hijo de Giulio Cesare Scaliger (cfr. supra, nota n.º 8), se vanaglorió de haber resuelto tres de los problemas clásicos de las matemáticas griegas, a saber, la cuadratura del círculo ($\pi=\sqrt{10}$), la trisección del ángulo y la duplicación del cubo mediante compás y regla, y ello a pesar de que la ciencia matemática no fuera su principal área de especialización. En su Cyclometrica Elementa (1594), una obra en la que sigue el modelo compositivo y el estilo de los Elementos (ca. 300 a.C.) de Euclides, afirma, entre otras cosas, que su cuadratura del círculo se hace de forma geométrica y siguiendo los postulados del método científico, y no de una manera tiránica, como sería el caso de Arquímedes.

[39] El filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) es uno de los grandes exponentes de la filosofía política en la historia del pensamiento moderno, especialmente merced a su Leviatán (1651), obra que lo ha convertido en uno de los autores de referencia de la teoría del absolutismo político. Sin embargo, sus ámbitos de especialidad fueron muy vastos, y uno de ellos fue precisamente el de la geometría. Por ejemplo, el problema de la cuadratura del círculo interesó a Hobbes durante mucho tiempo, y está en el origen de su enemistad con varios colegas y

de cierto descrédito como consecuencia de las polémicas que su posicionamiento provocó.

[40] El militar, diplomático, poeta y filósofo inglés Edward Herbert, primer barón Herbert de Cherbury (1583-1648), debe una parte sustancial de su celebridad a la publicación de De veritate (1624), una obra acerca de la naturaleza de la verdad y la manera adecuada de conocerla. A su juicio, la verdad se deriva de una relación armónica entre las facultades intelectuales y el objeto.

[41] Los primeros escritos relevantes del poeta francés Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711) fueron, en efecto, sus Sátiras (1660-1667), inspiradas en las de Horacio y Juvenal, en las que critica el gusto de algunos literatos franceses contemporáneos suyos. La cita de Leibniz no es exacta, como se puede comprobar mediante el cotejo de este extracto: «L'ours a peur du passant, ou le passant de l'ours; / Et si, sur un édit des pâtres de Nubie, / Les lions de Barca videraient la Libye» (Satire VIII, 63-65) con el citado por Leibniz en su obra: « L'ours a peur du passant, ou le passant de l'ours / Et si par un édit des pâtres de Lybie / Les lions videraient les parcs de Numidie».

[42] Se refiere a Chroco o Croco (Chrocus en latín) (ca. 260-306), jefe tribal alamán que dirigió varias incursiones contra el Imperio romano. En Decem Libri Historiarum o Diez libros de historia, más conocida como Historia Francorum o Historia de los francos (1.ª ed., 1511-1512), de Gregorio de Tours (538-594) se recogen parte de sus andanzas, aunque la afirmación según la cual habría sido el responsable de la destrucción de todos los antiguos templos galos se considera exagerada.

[43] El teólogo y filósofo suizo Johann Ludwig Fabricius (1632-1696) es autor de una varios pequeños tratados (compilados por primera vez en 1698 por G. H. Heidegger),

entre los que cabe citar la Apologia generis humani contra calumniam atheismi (1.ª ed., 1662), a la que se refiere Leibniz en este punto.

[44] El holandés Nicolaes Witsen (1641-1717), alcalde de Ámsterdam en repetidas ocasiones entre 1682 a 1706, fue un destacado experto en la geografía y la historia de la Gran Tartaria, que abarcaba regiones como Siberia, Turquestán, la Gran Mongolia, Manchuria y el Tíbet, pormenorizadamente descritas en su obra Noord en Oost Tartarye (1692). Mantuvo relaciones epistolares con Leibniz, a quien hizo partícipe desde 1698 de un proyecto de recopilación de traducciones del padrenuestro en lenguas consideradas exóticas.

[45] Leibniz se refiere aquí a una antigua denominación relativa a la región del Tíbet, en Asia Central. El reino de Barantola, unidad política de origen mongol, tiene otras denominaciones equivalentes en los mapas de la época tales como Bután o reino de Lhasa.

[46] El jesuita e historiador francés Charles Le Gobien (1653-1708), uno de los más firmes defensores de la tolerancia jesuítica frente a los dominicos y a la Facultad de Teología de París, publicó varias obras relacionadas con su experiencia misionera en Asia, entre otras la relación aludida en este punto por Leibniz, cuyo titulo completo es Histoire des isles Marianes, nouvellement converties à la religion chretienne: et de la mort glorieuse des premiers missionnaires qui y ont prêché la Foy (1701).

[47] Sobre Giulio Cesare Scaliger, cfr. supra, nota n.º 8.

[48] Benedetto Brugnoli (1427-1502) fue un reputado profesor de gramática, retórica y filosofía de la República de Venecia, y editor de algunos de los grandes clásicos de la literatura griega y latina, como por ejemplo las Vidas, opiniones, sentencias de los filósofos más ilustres de Diógenes

Laercio. Los biógrafos de Brugnoli coinciden a la hora de fijar como lugar de nacimiento la ciudad veronesa de Legnago y consideran que la noticia transmitida por Joseph Justus Scaliger según la cual tenía ascendencia bávara («patria Noricuni») carece de fundamento histórico.

[49] Sobre Joseph Justus Scaliger, cfr. supra, nota n.º 38. La primera edición de Scaligerana, ou bon mots, rencontres agréables, remarques judicieuses & scavantes de J. Scaliger data de 1666.

[50] El matemático francés Gilles Personne de Roberval (1602-1675) fue uno de los defensores, justo antes de la invención del cálculo infinitesimal, de la teoría según la cual los problemas matemáticos son sólo solubles o cuando menos pueden ser más fácilmente resueltos por medio de algún método que implique límites o infinitesimales. Roberval trabajó en la cuadratura de las superficies y en la cubicación de los sólidos, que él logró en algunos de los casos más sencillos recurriendo a un método original que él denominó «método de los indivisibles».

[51] El geómetra griego Apolonio de Perge (ca. 262-ca. 190 a.C.) ha pasado a la posteridad merced a sus extensos trabajos sobre las secciones cónicas, las curvas planas y la cuadratura de sus áreas. Además, fue él quien fijó la denominación de las figuras de la elipse, la parábola y la hipérbola.

[52] El filósofo neoplatónico Proclo (410-485 d.C.), considerado el último de los grandes filósofos griegos, escribió, en efecto, importantes comentarios sobre el libro I de los Elementos de Euclides. De hecho, dichos comentarios constituyen una valiosa fuente de información sobre la historia de la matemática griega y gracias a ellos se sabe, por ejemplo, que Euclides estudió en profundidad a Eudoxo para su teoría

de la proporción y a Teeteto en lo que se refiere a los poliedros regulares.

LIBRO II

DE LAS IDEAS

Capítulo I. En el que se trata de las ideas en general, y se examina ocasionalmente si el alma del hombre está siempre pensando

§ 1. FILALETES. Tras haber examinado si las ideas son innatas, consideremos ahora su naturaleza y sus diferencias. ¿No es cierto que la idea constituye el objeto del pensamiento?

TEÓFILO. Lo confieso, dado que usted añade que se trata de un objeto inmediato interno, y que este objeto es una expresión de la naturaleza o de las cualidades de las cosas. Si la idea fuese la forma del pensamiento, se originaría y cesaría con los pensamientos efectivos que le corresponden; pero, al ser el objeto, podrá ser anterior y posterior a los pensamientos. Los objetos externos sensibles son sólo mediatos, puesto que no podrían actuar de inmediato sobre el alma. Dios es el único objeto externo inmediato. Se podría decir que el alma misma constituye su objeto inmediato interno, pero lo es en tanto que contiene las ideas, o lo que responde a las cosas, porque el alma es un pequeño mundo en el que las ideas distintas son una representación de Dios y en el que las ideas confusas son una representación del universo.

§ 2. **FILALETES.** Nuestros señores, que suponen que al principio el alma es una tabla rasa, desprovista de todo tipo de caracteres y carente de ideas, se preguntan cómo es el proceso por el cual llega a recibir las ideas y por qué medio adquiere la prodigiosa cantidad que tiene de ellas. A esta pregunta responden con una palabra: experiencia.

TEÓFILO. Esta tabula rasa de la que tanto se habla no es, en mi opinión, más que una ficción que la naturaleza no padece y que no está basada más que en las nociones incompletas de los filósofos, como el vacío, los átomos y el reposo absoluto o respectivo de las dos partes de un todo entre sí, o como la materia primera que se concibe sin forma alguna. Las cosas uniformes y que no encierran ninguna variedad nunca son más que abstracciones, como el tiempo, el espacio y el resto de seres de las matemáticas puras. No existen cuerpos cuyas partes estén en reposo, y no existe sustancia que no tenga en qué distinguirse de cualquier otra. Las almas humanas difieren no solamente de las otras almas, sino también entre ellas, aunque la diferencia no sea de la misma naturaleza de aquellas a las que llamamos específicas. Y según las demostraciones de las que yo creo disponer, cualquier cosa sustancial, ya sea alma o cuerpo, tiene su relación con cada una de las demás, que le corresponde; y una de ellas debe diferir siempre de la otra por unas denominaciones intrínsecas, por no decir que quienes tanto hablan de esa tabla rasa, tras haberle quitado las ideas, no sabrían decir qué le queda, como los filósofos escolásticos que no dejan nada a su materia primera. Se me responderá que es posible que con esa tabla rasa de los filósofos se quiere decir que el alma no tiene ni natural ni originariamente más que unas facultades desnudas. Pero las facultades sin algún acto, en una palabra, las meras potencias escolásticas, no son tampoco más que ficciones, que la naturaleza no conoce y que uno sólo

puede obtener haciendo abstracciones, porque ¿dónde se encontrará alguna vez en el mundo una facultad que se encierre en la mera potencia sin ejercer acto alguno? Siempre hay una disposición particular a la acción y a una acción antes que a otra. Y, aparte de la disposición, existe una tendencia a la acción, de la que incluso hay siempre una infinidad a la vez en cada sujeto, y estas tendencias nunca dejan de tener efectos. La experiencia es necesaria, lo confieso, para que el alma esté determinada por tales o cuales pensamientos, y para que esta repare en las ideas que están en nosotros, pero ¿cuál es el medio que la experiencia y los sentidos pueden ofrecer de las ideas? ¿Tiene el alma ventanas? ¿Se parece a una tablilla? ¿Es como de cera? Es evidente que todos aquellos que piensan así al respecto del alma la vuelven, en el fondo, corporal. Se me objetará ese axioma, común entre los filósofos, según el cual nada hay en el alma que no proceda de los sentidos. Pero hay que exceptuar al alma misma y sus afecciones. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Ahora bien, el alma encierra el ser, la sustancia, la unidad, la identidad, la causa, la percepción, el razonamiento y una gran cantidad de nociones que los sentidos no podrían ofrecer. Esto coincide bastante con el autor del Ensayo, quien busca la fuente de una buena parte de las ideas en la reflexión del espíritu sobre su propia naturaleza.

FILALETES. Espero, pues, que usted coincidirá con este hábil autor en que todas las ideas nos vienen como consecuencia de una sensación o como consecuencia de una reflexión, es decir, se trata de unas observaciones que nosotros hacemos o bien sobre los objetos exteriores y sensibles o bien sobre las operaciones interiores de nuestra alma.

TEÓFILO. Para evitar una réplica sobre algo que ya nos ha entretenido excesivamente, le declaro de antemano, señor, que

cuando usted dice que las ideas nos vienen por una u otra de estas causas, entiendo que se refiere a su percepción efectiva, porque creo que ya he demostrado que tales ideas están en nosotros antes de que nos apercibamos de ellas a partir del momento en el que alcanzan cierta distinción.

§ 9. **FILALETES.** Tras esto, veamos cuándo se debe decir que el alma comienza a tener percepción y a pensar efectivamente en las ideas. Sé perfectamente que existe un punto de vista que plantea que el alma está siempre pensando, y que el pensamiento efectivo es tan inseparable del alma como la extensión efectiva es inseparable del cuerpo. § 10. Pero no podría concebir que le resulte más necesario al alma estar siempre pensando que a los cuerpos estar siempre en movimiento, siendo la percepción de las ideas para el alma lo que el movimiento es para el cuerpo. Esto me parece al menos muy razonable, y me gustaría mucho, señor, conocer su opinión al respecto.

TEÓFILO. Usted lo ha dicho. La acción no está más vinculada al alma que al cuerpo, y un estado sin pensamiento en el alma y un reposo absoluto en el cuerpo me resultan igualmente contrarios a la naturaleza, y no hay ejemplos de ello en el mundo. Una sustancia que esté una vez en acción lo estará siempre, porque todas las impresiones permanecen y solamente se mezclan con otras nuevas. Al golpear un cuerpo se excita o se determina en él más bien una infinidad de remolinos, como en un licor, porque en el fondo todo sólido tiene una grado de liquidez y todo líquido un grado de solidez, y no hay medio de detener alguna vez por completo esos remolinos internos. Por tanto, podemos creer que, si el cuerpo nunca está en reposo, el alma que le corresponde tampoco estará nunca sin percepción.

FILALETES. Pero se trata, quizá, de un privilegio del autor y conservador de todas las cosas que, al ser infinito en sus

perfecciones, no duerme ni descansa jamás, lo cual no le conviene a ningún ser finito, o al menos a un ser como el alma del hombre.

TEÓFILO. Es innegable que nosotros dormimos y descansamos, y que Dios está exento de ello. Pero de ahí no se deduce que carezcamos de percepción mientras descansamos. Ocurre más bien todo lo contrario, si reparamos bien en ello.

FILALETES. Hay en nosotros algo que tiene la capacidad de pensar, pero de ello no se deduce que siempre estemos pensando.

TEÓFILO. Las verdaderas capacidades nunca son meras posibilidades. Hay siempre en ellas una tendencia y una acción.

FILALETES. Pero esa proposición: el alma está siempre pensando, no es evidente por sí misma.

TEÓFILO. Yo tampoco lo afirmo. Se precisa un poco de atención y de razonamiento para encontrarla; el vulgo se apercibe de ello con tanta dificultad como de la presión del aire o de la esfericidad de la tierra.

FILALETES. No sé si durante la pasada noche he pensado algo, es una cuestión de hecho que hay que resolver por medio de experiencias sensibles.

TEÓFILO. Podemos resolverla del mismo modo que se demuestra que existen cuerpos imperceptibles y movimientos invisibles, aunque algunas personas los consideren ridículos. Del mismo modo, existen innumerables percepciones poco relevantes y que no se distinguen lo suficientemente como para que nos apercibamos o nos acordemos de ellas, pero que se dan a conocer mediante unas consecuencias fijas.

FILALETES. Da la casualidad de que cierto autor[1] nos ha objetado que sostengamos que el alma deje de existir, porque no tenemos la sensación de que esta exista durante nuestro sueño. Pero esta objeción sólo puede proceder de una extraña

preocupación, pues no decimos que no haya alma en el hombre porque nosotros no tengamos la sensación de que esta exista durante nuestro sueño, sino únicamente que el hombre no podría pensar sin apercibirse de ello.

TEÓFILO. No he leído el libro en el que aparece esta objeción, pero no sería erróneo objetaros únicamente que de lo uno no apercibe del pensamiento no por ello se deduce que este haya cesado, puesto que de otro modo se podría decir, por la misma razón, que no hay alma mientras uno no se aperciba de ella. Y, para refutar esta objeción, hay que demostrar con el pensamiento en particular que le es esencial que uno se aperciba de ella.

§ 11. FILALETES. No es fácil concebir que una cosa pueda pensar y no sentir que piense.

TEÓFILO. He aquí, sin duda, el nudo de la cuestión y la dificultad que ha azorado a tanta gente capaz. Pero he aquí también el medio de librarse de ella, que no es otro que la necesidad de considerar que pensamos en una gran cantidad de cosas a la vez, pero que sólo atendemos con mimo los pensamientos más señalados. Y la cosa no podría ir de otro modo, porque si tuviésemos cuidado de todo, sería preciso pensar con atención en una infinidad de cosas al mismo tiempo, cuyo conjunto sentimos e impresiona a nuestros sentidos. Es más: siempre queda algo de todos nuestros pensamientos pasados y ninguno de ellos podrá borrarse del todo jamás. Ahora bien, cuando dormimos sin sueño y cuando estamos aturdidos por algún golpe, caída, síntoma o algún otro accidente, se forma en nosotros una infinidad de pequeños sentimientos confusos, y ni siquiera la propia muerte podría provocar un efecto diferente en las almas de los animales, los cuales, sin duda, deben retomar tarde o temprano unas percepciones distinguidas, puesto que todo va por orden en la

naturaleza. Confieso, sin embargo, que en este estado de confusión el alma carecería de placer y de dolor, puesto que estas son percepciones notables.

§ 12. **FILALETES.** ¿No es cierto que aquellos con quienes ahora mismo tenemos más que ver, es decir, los cartesianos, que creen que el alma está siempre pensando, le conceden la vida a todos los animales, diferentes del hombre, sin darle un alma que conozca y que piense, y que no encuentran ninguna dificultad para decir que el alma pueda pensar sin estar unida a un cuerpo?

TEÓFILO. Yo tengo otra opinión, puesto que aunque comparta el punto de vista de los cartesianos en todo cuanto afirman al respecto de que el alma está siempre pensando, no estoy de acuerdo con ellos en los otros dos puntos. Creo que los animales tienen unas almas imperecederas y que las almas humanas y todas las demás nunca carecen de algún cuerpo que las cobije. Sostengo incluso que sólo Dios, en la medida que es un acto puro, está completamente exento de él.

FILALETES. Si usted compartiera el punto de vista de los cartesianos, yo habría inferido lo siguiente: dado que los cuerpos de Cástor o de Pólux[2] podían estar ora con alma, ora sin ella, aunque siguieran vivos, y que su propia alma podía estar asimismo ora en tal cuerpo, ora fuera de él, cabría suponer que Cástor y Pólux sólo tenían un alma, que actuaría alternativamente en el cuerpo de estos dos hombres a veces dormidos y a veces despiertos. De este modo, el alma sería dos personas tan distintas como Cástor y Hércules podrían serlo entre sí.

TEÓFILO. Por mi parte le haré otra suposición, que parece más real. ¿Acaso no es cierto que siempre hay que aceptar que tras cierto intervalo de tiempo o algún cambio grande se puede caer en un olvido general? Se dice que Sleidan[3], antes de

morir, olvidó todo cuanto sabía. Y contamos con muchos ejemplos que corroboran este triste suceso. Supongamos que un hombre semejante rejuvenezca y lo aprenda todo de nuevo, ¿será por ello otro hombre? No es, por tanto, el recuerdo el que conformará con exactitud al mismo hombre. Sin embargo, la ficción de un alma que anime sucesivamente cuerpos diferentes, sin que lo que le suceda en uno de los cuerpos le interese en el otro, es una de esas ficciones contrarias a la naturaleza de las cosas que proceden de las nociones incompletas de los filósofos, como el espacio sin cuerpo y el cuerpo sin movimiento, y que caen por su propio peso cuando se profundiza un poco en ellas, porque hay que saber que cada alma conserva todas las impresiones precedentes y no podría partirse en dos de la manera que acabamos de decir: el futuro en cada sustancia tiene una perfecta relación con el pasado, es lo que configura la identidad del individuo. No obstante, el recuerdo no es necesario, ni siquiera es siempre posible, a causa de la multitud de impresiones presentes y pasadas que concurren en nuestros pensamientos presentes, puesto que no creo que se den en el hombre pensamientos respecto de los cuales no tenga algún resultado cuando menos confuso o algún resto mezclado con pensamientos posteriores. Podemos olvidar muchas cosas, pero también podemos acordarnos de cosas muy lejanas si las hemos recuperado como es preciso.

§ 13. FILALETES. Quienes consiguen dormir sin tener sueño alguno jamás podrán estar convencidos de que sus pensamientos estén en acción.

TEÓFILO. No dejamos de tener cierta percepción, débil, mientras dormimos, ni siquiera cuando no soñamos. El propio acto de despertarse lo indica, y cuanto más fácilmente se despierta uno, mejor percepción de cuanto sucede fuera se

tiene, si bien esta percepción no sea siempre lo suficientemente fuerte como para despertarse.

§ 14. **FILALETES.** Parece bastante difícil concebir que en un momento dado el alma esté pensando en un hombre dormido y a continuación en un hombre despierto, sin que aquella lo recuerde.

TEÓFILO. Esto no sólo es fácil de concebir, sino que todos los días se observa algo parecido mientras estamos despiertos, puesto que siempre hay objetos que estimulan nuestra vista y nuestro oído y, por consiguiente, afectan también al alma, sin que reparemos en ellos, porque nuestra atención está concentrada en otros objetos hasta que el objeto se vuelve lo bastante fuerte como para atraerla sobre él redoblando su acción o por cualquier otro motivo; es como un sueño particular al respecto de ese objeto, y dicho sueño se vuelve general cuando nuestra atención cesa al respecto de todos los objetos juntos. Es también un medio para dormirnos: repartimos la atención a fin de debilitarla.

FILALETES. Conocí a un hombre que en su juventud se había aplicado tanto al estudio y había tenido una memoria tan prodigiosa que nunca había tenido sueño alguno, hasta que un día, ya con 25 o 26 años, sufrió una fiebre, de la que acababa de curarse cuando me lo contó.

TEÓFILO. Me han hablado también de una persona con estudios de una edad mucho más avanzada que no había tenido jamás ningún sueño. Pero no hay que basar la perpetuidad de la percepción del alma sólo en los sueños, puesto que ya he demostrado cómo hasta durmiendo aquella tiene cierta percepción de lo que sucede en el exterior.

§ 15. **FILALETES.** Pensar a menudo y no conservar ni un solo momento el recuerdo de lo que se piensa es pensar de una manera inútil.

TEÓFILO. Todas las impresiones tienen sus efectos, pero no todos los efectos son siempre notables. Cuando me giro preferentemente de un lado y no del otro es muy a menudo como consecuencia de un encadenamiento de pequeñas impresiones, de las que no me apercibo, y que vuelven un movimiento un poco más difícil que el otro. Todas nuestras acciones indeliberadas son resultado de un concurso de pequeñas percepciones, e incluso nuestras costumbres y nuestras pasiones, que tanta influencia tienen en nuestras deliberaciones, proceden de él, puesto que estos hábitos surgen poco a poco y, por consiguiente, sin las pequeñas percepciones no se llegaría a esas notables disposiciones. Ya he subrayado que quien niegue estos efectos en la moral imitaría a esas gentes mal instruidas que niegan la existencia de los corpúsculos insensibles en el ámbito de la física. Y, sin embargo, veo que hay entre los que hablan de la libertad quienes, al no reparar en estas impresiones insensibles, capaces de hacer inclinar la balanza, se imaginan una completa indiferencia en las acciones morales, como la del asno de Buridán[4], medio partido entre dos prados. Y es de eso precisamente de lo que hablaremos más ampliamente más adelante. Confieso, no obstante, que estas impresiones hacen inclinar sin necesitar.

FILALETES. Diremos, quizá, que en el hombre despierto que piensa su cuerpo está para algo y que el recuerdo se conserva merced a las huellas cerebrales, pero que cuando duerme el alma tiene sus pensamientos aparte en sí misma.

TEÓFILO. Estoy bastante lejos de suscribir eso, ya que creo que siempre se da una correspondencia exacta entre cuerpo y alma, y puesto que me sirvo de las impresiones del cuerpo de las que no nos apercibimos, ya sea estando despiertos o dormidos, para demostrar que el alma las tiene parecidas.

Incluso sostengo que hay algo que sucede en el alma que responde a la circulación sanguínea y a todos los movimientos internos de las vísceras, de los que sin embargo no nos apercibimos, lo mismo que le sucede a quienes viven al lado de un molino de agua y no se aperciben del ruido que hace. En efecto, si hubiese impresiones en el cuerpo durante el sueño o mientras estamos despiertos que no perturbasen o afectasen en absoluto al alma, sería necesario conferirle unos límites a la unión entre el alma y el cuerpo, como si las impresiones corporales necesitaran de una cierta forma o tamaño para que el alma las pueda experimentar, lo cual no resulta defendible si el alma fuera incorpórea, puesto que no existe proporción alguna entre una sustancia incorpórea y tal o cual modificación de la materia. En pocas palabras, creer que no hay más percepciones en el alma fuera de aquellas de las que nos apercibimos constituye una gran fuente de errores.

§ 16. **FILALETES.** La mayoría de los sueños de los que nos acordamos son extravagantes y están mal trabados. Por tanto, deberíamos reconocer que el alma debe la facultad de pensar razonablemente al cuerpo o que no retiene ninguno de sus soliloquios razonables.

TEÓFILO. El cuerpo responde a todos los pensamientos del alma, razonables o no, y los sueños dejan sus huellas en el cerebro con tanta intensidad como los pensamientos de quienes están despiertos.

§ 17. **FILALETES.** Dado que usted está tan seguro de que el alma siempre está pensando efectivamente, me gustaría que me dijese cuáles son las ideas sitas en el alma de un niño antes de que esta se una a un cuerpo o más exactamente en el momento de su unión, antes de que aquella haya recibido por vía sensitiva alguna idea.

TEÓFILO. Resulta fácil satisfacerle mediante nuestros principios. Las percepciones del alma responden siempre naturalmente a la constitución del cuerpo, y cuando hay muchos movimientos confusos y poco diferenciados en el cerebro, como le sucede a quienes tienen poca experiencia, los pensamientos del alma (siguiendo el orden de las cosas) tampoco podrían ser distintos. No obstante, el alma nunca se ve privada del auxilio de la sensación, puesto que aquella expresa siempre su cuerpo, y este cuerpo siempre se ve afectado por los ambientes de infinitas maneras, pero que con frecuencia sólo ofrecen una impresión confusa.

§ 18. FILALETES. Pero he aquí una pregunta más que plantea el autor del Ensayo. Me gustaría mucho (dice) que quienes defienden con tanta seguridad que el alma del hombre o (lo cual es lo mismo) que el hombre está siempre pensando me digan cómo lo saben.

TEÓFILO. Yo no sé si hace falta más seguridad para negar que algo de lo que no nos apercibimos sucede en el alma, porque lo que resulta extraordinario debe estar compuesto de partes que no lo son. Nada podría surgir de golpe, y el caso del pensamiento no puede ser distinto que el del movimiento. Por último, esa pregunta es como si alguien preguntase hoy cómo conocemos los corpúsculos insensibles.

§ 19. FILALETES. Yo no recuerdo que quienes nos dicen que el alma está siempre pensando nos digan alguna vez que el hombre está siempre pensando.

TEÓFILO. Me imagino que es porque también lo interpretan así al respecto del alma separada, y no obstante confesarán de buena gana que el hombre está siempre pensando durante la unión. Para mí, que tengo razones para defender que el alma nunca está separada del todo del cuerpo,

creo que es posible decir sin ambages que el hombre piensa y pensará siempre.

FILALETES. Decir que el cuerpo es extenso sin tener las partes, y que una cosa piensa sin apercibirse de que piensa, son dos aserciones que parecen igualmente ininteligibles.

TEÓFILO. Perdóneme, señor, pero me veo obligado a decirle que cuando usted expone que no hay nada en el alma de la que esta no se aperciba, se trata de una petición de principio que ha imperado ya a lo largo y a lo ancho de nuestra primera discusión, en la que ha pretendido servirse de ella para destruir las ideas y las verdades innatas. Si aceptásemos este principio, además de que creeríamos estar en contra de la experiencia y la razón, renunciaríamos sin motivo a nuestro sentimiento, al que creo haber vuelto bastante inteligible. Pero además de que nuestros adversarios, por muy capaces que sean, no han aportado prueba alguna de lo que con tanta frecuencia y tan positivamente exponen al respecto, es fácil demostrarles lo contrario, es decir, que no es posible que nosotros reflexionemos siempre de un modo expreso acerca de todos nuestros pensamientos. De otro modo, el espíritu reflexionaría sobre cada reflexión hasta el infinito sin poder pasar jamás a un nuevo pensamiento. Por ejemplo, al apercibirme de algún sentimiento presente, yo debería pensar siempre que pienso en él, y pensar incluso que pienso que pienso en él, y así hasta el infinito. Pero es preciso que deje de reflexionar acerca de todas estas reflexiones y que en definitiva haya algunos pensamientos a los que dejemos pasar sin pensar en ellos; de otro modo, seguiríamos siempre en la misma cosa.

FILALETES. Pero, ¿acaso no estaríamos tan bien fundamentados si defendiésemos que el hombre tiene siempre hambre, diciendo que puede tenerla sin apercibirse de ello?

TEÓFILO. Hay bastantes diferencias: el hambre tiene unas razones particulares que no siempre subsisten. No obstante, también es cierto que incluso cuando tenemos hambre no pensamos en ello en todo momento, pero cuando pensamos en ello, nos apercibimos de ello, puesto que se trata de una disposición muy notable. Hay siempre irritaciones en el estómago, pero es preciso que estas se vuelvan lo bastante fuertes como para que causen hambre. Debe hacerse siempre la misma distinción entre los pensamientos en general y los pensamientos notables. De este modo, todo cuanto se aporta para volver ridículo nuestro sentimiento sirve en realidad para confirmarlo.

§ 23. FILALETES. Cabe preguntar ahora en qué momento comienza el hombre a tener ideas en su pensamiento. Y me parece que debemos responder que desde que tiene alguna sensación.

TEÓFILO. Comparto este punto de vista, pero es por un principio un poco particular, puesto que creo que no dejamos jamás de tener ideas, ni dejamos jamás de tener pensamientos, ni dejamos jamás de tener sensaciones. Únicamente distingo entre ideas y pensamientos, puesto que tenemos siempre todas las ideas puras o distintas independientemente de los sentidos, pero los pensamientos responden siempre a alguna sensación.

§ 25. FILALETES. Pero el espíritu es pasivo únicamente en la percepción de las ideas simples, que son los rudimentos o los materiales del conocimiento, mientras que es activo cuando forma unas ideas compuestas.

TEÓFILO. ¿Cómo puede ser esto así, que sea pasivo solamente al respecto de la percepción de todas las ideas simples, si tenemos en cuenta que, según vuestra propia confesión, hay ideas simples cuya percepción procede de la reflexión, y que al menos el espíritu se da a sí mismo los

pensamientos de reflexión, dado que es él el que reflexiona? Que pueda rechazarlas es otra cuestión, y no puede, sin duda, sin alguna razón que le haga apartarse de ellas, cuando algún motivo le lleve a ello.

FILALETES. Da la impresión de que hasta el momento hemos discutido juntos ex profeso. Ahora vamos a pasar al detalle de las ideas, y confío en que estemos más de acuerdo, y no difiramos más que en algunas cuestiones puntuales.

TEÓFILO. Estaré encantado de ver a gente tan capaz como usted compartir los puntos de vista que tengo por verdaderos, puesto que son apropiados para esgrimirlos y sacarlos a la luz.

Capítulo II. De las ideas simples

§ 1. FILALETES. Espero, por tanto, que usted siga estando de acuerdo, señor, con que hay ideas simples e ideas compuestas; así es como el calor y la blandura en la cera, y el frío en el hielo, proporcionan unas ideas simples, pues el alma tiene de ellas una concepción uniforme, que no podría distinguirse en diferentes ideas.

TEÓFILO. Creo que se puede decir que estas ideas sensibles son simples en apariencia, porque, siendo confusas, no le ofrecen al espíritu el medio de distinguir lo que contienen. Sucede como con las cosas alejadas que parecen redondas, simplemente porque no podemos discernir sus ángulos, aunque recibamos de ellos cierta impresión confusa. Es evidente, por ejemplo, que el verde surge del azul y del amarillo mezclados; de este modo, se puede creer que la idea de verde está también compuesta de estas dos ideas. Y sin embargo la idea de verde

nos parece tan simple como la de azul, o como la de lo cálido. Así, resulta creíble que esas ideas de azul y de cálido son sólo simples en apariencia. Acepto de buena gana, sin embargo, en que se trate a estas ideas de simples, porque al menos nuestra apercepción no las divide, pero es preciso analizarlas por medio de otras experiencias y por medio de la razón, a medida que podamos volverlas más inteligibles.

Capítulo III. De las ideas que nos llegan a través de un único sentido

FILALETES. Podemos clasificar ahora las ideas simples según los medios que la percepción nos da de ellas, puesto que se hace: 1) a través de un único sentido; 2) a través de más de un sentido; 3) mediante la reflexión; o 4) a través de todas las vías sensitivas, así como por medio de la reflexión. En cuanto se refiere a las que entran a través de un único sentido que está particularmente preparado para recibirlas, la luz y los colores entran únicamente por los ojos; todo tipo de ruidos, de sonidos y de tonos entran por las orejas; los diferentes gustos, por el paladar, y los olores por la nariz. Los órganos o nervios las conducen al cerebro, y si algunos de estos órganos llegan a perturbarse, tales sensaciones no podrán ser admitidas a través de alguna puerta falsa. Las cualidades táctiles más considerables son el frío, el calor y la solidez. Las otras consisten en la conformación de partes sensibles, que forma lo pulido y lo rudo, o bien en su unión, que forma lo compacto, lo blando, lo duro, lo frágil.

TEÓFILO. Estoy bastante de acuerdo, señor, con lo que usted dice, aunque podría señalar que, siguiendo el experimento del difunto señor Mariotte[5] acerca del fallo de la visión respecto al nervio óptico, parece que las membranas reciben la percepción en mayor medida que los nervios, y hay alguna puerta falsa para el oído y el gusto, ya que los dientes y el vértex[6] contribuyen a hacer oír algún sonido, y que los gustos se dan a conocer de algún modo a través de la nariz, a causa de la conexión entre los órganos. Pero nada de esto cambia nada en el fondo de las cosas en lo que respecta a la explicación de las ideas. Y en lo que concierne a las cualidades táctiles, cabe decir que lo pulido o lo rudo, y lo duro o lo blando, son sólo modificaciones de la resistencia o de la solidez.

Capítulo IV. De la solidez

§ 1. FILALETES. Usted también estará de acuerdo, sin duda, con que la percepción de la solidez está causada por la resistencia que encontramos en un cuerpo mientras no abandona el lugar que ocupa cuando otro cuerpo entra en él efectivamente. De este modo, lo que impide la aproximación de dos cuerpos cuando se mueven el uno hacia el otro es lo que yo llamo solidez. Si alguien considera más adecuado llamarlo impenetrabilidad, lo acepto. Pero creo que el término solidez implica algo más positivo. Esta idea parece la más esencial y la más estrechamente ligada al cuerpo y sólo podemos encontrarla en la materia.

TEÓFILO. Es cierto que encontramos resistencia en el acto de tocar, cuando otro cuerpo se esfuerza en dejar espacio al

nuestro, y también es cierto que los cuerpos sienten repugnancia a encontrarse en un mismo lugar. Sin embargo, son varios los que dudan que esta repugnancia sea insuperable, y es igualmente pertinente considerar que la resistencia que se encuentra en la materia deriva de ella de más de una manera, y como consecuencia de unas razones bastante diferentes. Un cuerpo resiste al otro o bien cuando debe abandonar el lugar que ha ocupado ya, o bien cuando no es capaz de entrar en el lugar en el que estaba presto a entrar, a causa de que el otro también se ha esforzado por entrar en él, en cuyo caso puede suceder que, al no ceder el uno al otro, ambos se detengan o se rechacen mutuamente. La resistencia se manifiesta en el cambio de aquel a quien se resiste, ya sea porque pierde fuerza, ya sea porque cambia de dirección, ya sea porque lo uno y lo otro se producen al mismo tiempo. Ahora bien, cabe decir en general que esta resistencia procede de lo que queda de la repugnancia entre dos cuerpos por estar en un mismo lugar, a la que podremos denominar impenetrabilidad. De este modo, cuando uno se esfuerza por entrar en él, lo hace al mismo tiempo para hacer salir de él al otro, o para impedirle entrar en él. Pero una vez supuesta esta especie de incompatibilidad que hace ceder al uno o al otro o a los dos juntos, existen a continuación varias razones que hacen que un cuerpo resista a aquel que se esfuerza en hacerlo ceder. Están en él o en los cuerpos vecinos. Hay dos que están en el propio cuerpo: una es pasiva y perpetua; la otra, activa y cambiante. La primera es la que yo, tras Kepler y Descartes, denomino inercia, que provoca que la materia resista al movimiento, y que sea necesario perder fuerza para cambiar de sitio a un cuerpo, cuando este no tenga gravedad ni adhesión. De este modo, es preciso que un cuerpo que pretenda echar de su sitio a otro experimente para ello esa resistencia. La otra causa, que es activa y cambiante,

consiste en la impetuosidad del propio cuerpo, que no cede sin resistirse en el momento en el que su propia impetuosidad lo conduce a un lugar. Las mismas razones se repiten en los cuerpos vecinos, cuando el cuerpo que resiste no puede ceder sin hacer ceder por su parte a otros. Pero entonces entra allí en juego todavía una nueva consideración, la de la firmeza, o adhesión de un cuerpo a otro. Esta adhesión provoca a menudo que no sea posible empujar un cuerpo sin empujar al mismo tiempo a otro que está unido a él, lo cual constituye una especie de tracción al respecto de este otro. Esta adhesión provoca asimismo que, aun cuando se pusiera aparte la inercia y la impetuosidad manifiesta, se produciría una resistencia. Y ello es así porque, si se concibe que el espacio está lleno de una materia perfectamente fluida y si se sitúa en él un único cuerpo duro (suponiendo que no haya ni inercia ni impetuosidad en el fluido), este podrá ser movido en él sin encontrar ninguna resistencia; pero si el espacio estuviese lleno de pequeños cubos, la resistencia que encontraría el cuerpo duro que debería ser movido entre estos cubos procedería de cuanto tendrían que esforzarse los pequeños cubos duros, a causa de su dureza, o de la adhesión de sus partes entre sí, para dividirse tanto como fuera necesario para provocar un círculo de movimiento y para ocupar el lugar del móvil en el momento en el que sale de él. Pero si dos cuerpos entrasen al mismo tiempo a través de dos extremos de un tubo abierto por ambos lados y rellenasen por igual su capacidad, la materia que estuviese en este tubo, por muy fluida que pueda ser, resistiría por su simple impenetrabilidad. De este modo, en el tema de la resistencia, que es de lo que estamos tratando aquí, hay que considerar la impenetrabilidad de los cuerpos, la inercia, la impetuosidad y la adhesión. Es cierto que, en mi opinión, esta adhesión de los cuerpos procede de un movimiento más sutil de un cuerpo

hacia otro, pero, como este es un aspecto que puede ser discutido, no debemos suponerlo en primer lugar. Y por la misma razón tampoco debemos suponer en primer lugar que exista una solidez originaria esencial, que vuelva el lugar siempre igual al cuerpo, es decir, que la incompatibilidad, o, siendo más precisos, la inconsistencia de los cuerpos en un mismo lugar, es una perfecta impenetrabilidad que no recibe ni más ni menos, ya que son varios los que afirman que la solidez sensible puede proceder de una repugnancia de los cuerpos a encontrarse en el mismo lugar, pero que no sería insuperable. Todos los peripatéticos y muchos otros creen que una misma materia podría ocupar más o menos espacio, algo a lo que ellos llaman rarefacción o condensación, no sólo en apariencia (como cuando al comprimir una esponja hacemos que salga de ella agua), sino si acaso como los escolásticos lo conciben al respecto del aire. No comparto este punto de vista, pero no encuentro que se deba suponer en primer lugar el punto de vista opuesto, al no bastar los sentidos sin razonamiento para establecer esa perfecta impenetrabilidad, que considero verdadera en el orden de la naturaleza, pero que no se aprende por la simple vía sensitiva. Y alguien podría pretender que la resistencia de los cuerpos a la compresión procede de un esfuerzo que las partes hacen para expandirse cuando estas carecen de toda su libertad. Por lo demás, los ojos ayudan mucho a la hora de demostrar estas cualidades, al venir en auxilio del tacto. Y, en el fondo, la solidez, en la medida que ofrece una noción distinta, se concibe mediante la razón pura, aunque los sentidos le indiquen al razonamiento cómo demostrar que se encuentra en la naturaleza.

§ 4. FILALETES. Al menos estamos de acuerdo en que la solidez de un cuerpo implica que llena el espacio que ocupa, de tal manera que excluye de él a cualquier otro cuerpo, si no

puede encontrar un espacio en el que no estuviera antes, mientras que la dureza o más bien la consistencia, a la que algunos llaman firmeza, es una fuerte unión de ciertas partes de la materia, las cuales componen unas pilas de un grosor sensible, de manera que ninguna masa cambia fácilmente de forma.

TEÓFILO. Esta consistencia, como ya he señalado, es en sentido estricto lo que hace que nos cueste mover una parte de un cuerpo sin la otra, de manera que cuando empujamos una de ellas, sucede que la otra, que no es empujada y no cae en la línea de la tendencia, es obligada sin embargo a irse hacia ese lado como consecuencia de una especie de tracción; y, además, si esta última parte encuentra algún impedimento que la retenga o la rechace, echa hacia atrás o retiene también a la primera. Y esto es siempre algo recíproco. Lo mismo le sucede en ocasiones a dos cuerpos que no se tocan y que no componen un cuerpo continuo del que constituyan sus partes, y sin embargo, al ser empujado uno de ellos, hace moverse al otro sin necesidad de empujarlo, o al menos hasta donde los sentidos pueden informarnos. Es algo al respecto de lo cual el imán, la atracción eléctrica y la que se atribuía al temor al vacío ofrecen otros tantos ejemplos.

FILALETES. Da la impresión de que generalmente lo duro y lo blando son denominaciones que le damos a las cosas únicamente en relación a la constitución específica de nuestros cuerpos.

TEÓFILO. Pero de este modo muchos filósofos no atribuirían la dureza a sus átomos. La noción de dureza no depende de los sentidos, y podemos concebir su posibilidad a través de la razón, aunque todavía estemos convencidos por los sentidos de que se encuentra efectivamente en la naturaleza. No obstante, yo preferiría la palabra firmeza (si se me

permitiera servirme de ella en este sentido) a la de dureza, porque hasta en los cuerpos blandos hay cierta firmeza. Busco incluso una palabra más cómoda y más general como consistencia o cohesión. De este modo, yo opondría lo duro a lo blando, y lo firme a lo fluido, puesto que la cera es blanda, pero si no está fundida por el calor no es fluida y mantiene sus límites, y en los propios fluidos hay de ordinario cohesión, como lo ponen de manifiesto las gotas de agua y de mercurio. Y soy de la opinión de que todos los cuerpos tienen un grado de cohesión, como creo, del mismo modo, que no los hay que no tengan cierta fluidez y cuya cohesión no resulte superable. De tal manera que, en mi opinión, los átomos de Epicuro, cuya dureza es supuestamente insuperable, no podrían verificarse en mayor medida que la materia sutil perfectamente fluida de los cartesianos. Pero no es este el lugar apropiado para justificar este punto de vista ni para explicar los motivos de la cohesión.

FILALETES. La solidez perfecta de los cuerpos parece justificarse por la experiencia. Por ejemplo, el caso de este experimento con agua realizado en Florencia: al no poder ceder, el agua atravesó las puertas de un globo de oro cóncavo en el que estaba encerrada en el momento mismo en el que se sometió a este globo a presión.

TEÓFILO. Hay algo que decir al respecto de la conclusión que usted deduce de este experimento y de lo que le sucedió al agua. El aire es un cuerpo, igual que el agua, y sin embargo eso mismo no le habría sucedido al aire que es comprimible, al menos ad sensum[7]. Y quienes defiendan una rarefacción y condensación exacta dirán que el agua está ya demasiado comprimida como para ceder a nuestras máquinas, del mismo modo que un aire ya demasiado comprimido resistiría asimismo a una compresión ulterior. No obstante confieso, por otra parte, que cuando observemos algún pequeño cambio de volumen en

el agua, podríamos atribuirlo al aire que hay encerrado en su interior. No discutiremos ahora si la propia agua pura es o no comprimible, dado que es dilatable, cuando se evapora. Sin embargo, en el fondo comparto la opinión de quienes creen que los cuerpos son perfectamente impenetrables, y que sólo en apariencia hay condensación o rarefacción. Pero estos tipos de experimentos son tan poco capaces de demostrarlo como lo son el tubo de Torricelli[8] o la máquina de Guericke[9] para probar un vacío perfecto.

§ 5. FILALETES. Si el cuerpo fuese más o menos rarefactible o comprimible, podría cambiar de volumen o de extensión, pero, al no ser esto así, será siempre igual al mismo espacio. Y, no obstante, su extensión será siempre distinta de la del espacio.

TEÓFILO. El cuerpo podría tener su propia extensión, pero de ello no se deduce que esta sea siempre determinada o igual al mismo espacio. Sin embargo, aunque sea cierto que al concebir el cuerpo concebimos algo más que el espacio, de ello no se deduce que haya dos extensiones, la del espacio y la del cuerpo, pues es como cuando al concebir varias cosas a la vez concebimos algo más que el número, es decir, res numeratas, y sin embargo no hay dos multitudes, una abstracta, a saber, la del número, y otra concreta, a saber, la de las cosas numeradas. Cabe decir del mismo modo que no hace falta imaginarse dos extensiones, una abstracta, la del espacio, y otra concreta, la del cuerpo, al no ser considerado como tal lo concreto más que por lo abstracto. Y como los cuerpos pasan de un lugar del espacio a otro, es decir, que cambian de orden entre ellos, las cosas también pasan de un lugar a otro o de un número a otro. Por ejemplo, cuando el primero se convierte en el segundo y el segundo se convierte en el tercero, etc. En efecto, el tiempo y el lugar no son más que sendas clases de orden, y en tales

órdenes el lugar vacante (que se denomina vacío al respecto del espacio), en el caso de producirse, únicamente señalaría la posibilidad de todo cuanto falta en relación a lo que está en acto.

FILALETES. Sigo estando muy contento de que usted esté de acuerdo conmigo en el fondo, esto es, con que la materia no cambia de volumen. Pero da la impresión de que llega demasiado lejos, señor, al no reconocer dos extensiones, y que se aproxima a los cartesianos, quienes no distinguen el espacio de la materia. Ahora bien, me parece que si nos topamos con gentes que no tienen estas ideas distintas (del espacio y de la solidez que lo ocupa), sino que las confunden y de las dos no hacen más que una, no sabríamos ver de qué modo estas personas podrían entretenerse con otras. Están como lo estaría un ciego respecto a cualquier hombre que le hablase del color escarlata, al que este ciego imaginaría parecido al sonido de una trompeta.

TEÓFILO. Pero al mismo tiempo sostengo que las ideas de extensión y de solidez no consisten en un no sé qué como la del color escarlata. Yo distingo extensión y materia, contrariamente al punto de vista de los cartesianos. Sin embargo, no creo que haya dos extensiones, y dado que quienes discuten acerca de la diferencia entre extensión y solidez están de acuerdo en varias verdades sobre este tema y tienen algunas nociones distintas, pueden encontrar en ellas el medio de salir de su desacuerdo. De este modo, la pretendida diferencia acerca de las ideas no debe servirles de pretexto para convertir estas disputas en eternas, aunque yo sepa que algunos cartesianos, muy capaces, por lo demás, tienen también la costumbre de parapetarse en las ideas que pretenden tener. Pero si se sirvieran del medio que he ofrecido en otra ocasión para reconocer las ideas

verdaderas y falsas y de las que también hablaremos más adelante, abandonarían una posición que es indefendible.

Capítulo V. De las ideas que nos vienen a través de diversos sentidos

FILALETES. Las ideas cuya percepción nos viene de más de un sentido son las de espacio, o de extensión, o de forma, de movimiento y de reposo.

TEÓFILO. Estas ideas de las que se dice que proceden de más de un sentido, como la de espacio, forma, movimiento, reposo, pertenecen más bien al sentido común, es decir, al propio espíritu, puesto que son unas ideas del entendimiento puro, pero que tienen relación con el exterior, y que los sentidos hacen apercibir. Tales ideas también son capaces de producir definiciones y demostraciones.

Capítulo VI. De las ideas simples procedentes de la reflexión

§ 1. FILALETES. Las ideas simples que proceden de la reflexión son las ideas de entendimiento y de voluntad, puesto que nos apercibimos de ellas al reflexionar sobre nosotros mismos.

TEÓFILO. Cabe dudar si todas estas ideas son simples, pues está claro, por ejemplo, que la idea de voluntad encierra la de

entendimiento, y que la idea de movimiento contiene la de forma.

Capítulo VII. De las ideas procedentes de la sensación y la reflexión

§ 1. FILALETES. Existen unas ideas simples que se hacen apercibir en el espíritu por medio de todas las vías de la sensación y también por medio de la reflexión, a saber: el placer, el dolor, el poder, la existencia y la unidad.

TEÓFILO. Da la impresión de que los sentidos no podrían convencernos de la existencia de las cosas sensibles sin el auxilio de la razón. De este modo, yo creería que la consideración de la existencia procede de la reflexión. También la del poder y la de la unidad proceden de la misma fuente, y son de una naturaleza completamente diferente que las percepciones del placer y del dolor.

Capítulo VIII. Otras consideraciones acerca de las ideas simples

§ 2. FILALETES. ¿Qué decir de las ideas de las cualidades privativas? Me parece que las ideas de reposo, de tenebroso y de frío son tan positivas como las de movimiento, de luz y de calor. § 6. Sin embargo, al proponer estas privaciones como causas de las ideas positivas, constituyo la opinión vulgar. Pero,

en el fondo, será difícil determinar si existe efectivamente alguna idea que proceda de una causa privativa mientras no se determine si el reposo es más bien una privación que el movimiento.

TEÓFILO. No creía que se pudiesen tener motivos para dudar de la naturaleza privativa del reposo. Basta con que se niegue el movimiento en el cuerpo. Pero al movimiento no le basta con que se niegue el reposo y hace falta añadirle algo más para determinar el grado de movimiento, puesto que este recibe esencialmente de más o de menos, mientras que todos los reposos son iguales. Otra cosa es cuando se habla de la causa del reposo, que debe ser positiva en la materia segunda o masa. Yo creería incluso que la idea misma de reposo es privativa, es decir, que no consiste más que en la negación. Es cierto que el acto de negar es una cosa positiva.

§ 9. **FILALETES.** Siendo las cualidades de las cosas las facultades que estas tienen de producir en nosotros la percepción de las ideas, sería bueno distinguir tales cualidades. Las hay primeras y segundas. La extensión, la solidez, la forma, el número y la movilidad son unas cualidades originales e inseparables del cuerpo, a las que yo denomino primeras. § 10. Pero llamo cualidades segundas a las facultades o capacidades de los cuerpos para producir ciertas sensaciones en nosotros, o ciertos efectos en los otros cuerpos, como el que por ejemplo produce el fuego en la cera al fundirla.

TEÓFILO. Creo que se podría decir que cuando la capacidad es inteligible, y se puede explicar distintamente, debe ser incluida entre las cualidades primeras, pero cuando sólo es sensible y sólo ofrece una idea confusa, será necesario ponerla entre las cualidades segundas.

§ 11. **FILALETES.** Esas cualidades primeras demuestran de qué modo interactúan los cuerpos. Ahora bien, los cuerpos sólo

actúan por impulso, cuando menos en la medida que nosotros podemos concebirlo, pues es imposible comprender que el cuerpo pueda actuar sobre lo que no toca, lo cual es tanto como imaginar que puedan actuar donde no está.

TEÓFILO. También soy de la opinión de que los cuerpos sólo actúan por impulso. No obstante, hay ciertas dificultades en la demostración que acabo de oír, pues la atracción no se produce siempre sin contacto, y es posible tocar y arrastrar sin ningún impulso visible, tal como lo he demostrado antes al hablar de la dureza. Si hubiese unos átomos de Epicuro, una parte empujada arrastraría consigo a la otra y la tocaría al ponerla en movimiento sin impulso. Y en la atracción entre cosas contiguas no se puede decir que lo que arrastra consigo actúe donde no está. Esta razón únicamente combatiría contra las atracciones lejanas, como las que habría al respecto de lo que se llama vires centripetas[10], puestas de relieve por algunos excelentes pensadores.

§ 13. FILALETES. Ahora ciertas partículas, sorprendiendo en una cierta manera a nuestros órganos, causan en nosotros ciertas percepciones de colores, de sabores o de otras cualidades segundas que tienen la capacidad de producir estas percepciones. Y no resulta más difícil concebir que Dios pueda vincular tales ideas, como la de calor, a determinados movimientos, con los cuales aquellas no tienen ninguna similitud, que concebir que él haya vinculado la idea de dolor al movimiento de un trozo de hierro que divide nuestra carne, movimiento al respecto del cual el dolor no se parece en modo alguno.

TEÓFILO. No hay que imaginarse que esas ideas, como la de color o de dolor, sean arbitrarias y carezcan de relación o de conexión natural con sus causas. Dios no suele actuar con tan escaso orden y razón. Yo más bien diría que hay un modo de

similitud, no completo ni, por así decirlo, in terminis[11], sino expresivo, o de relación de orden, tal como una elipse e incluso una parábola o hipérbole se parecen de alguna forma al círculo, cuya proyección sobre el plano constituyen, pues existe una cierta concordancia exacta y natural entre lo que es proyectado y la proyección que se hace de ello, respondiendo cada punto del uno, siguiendo una determinada relación, a cada punto del otro. Es algo que los cartesianos no consideran lo suficientemente bien y esta vez usted ha denunciado, señor, más de cuanto acostumbra y de cuanto tenía la intención de hacer.

§ 15. FILALETES. Le digo lo que me parece, y las apariencias son que las ideas de las primeras cualidades de los cuerpos se parecen a estas cualidades, pero que las ideas producidas en nosotros por las segundas cualidades no se les parecen en modo alguno.

TEÓFILO. Acabo de subrayar hasta qué punto existe un parecido o una exacta correlación tanto respecto a las segundas como respecto a las primeras cualidades. Resulta muy razonable pensar que el efecto responde a su causa. De no ser así, ¿cómo argumentar lo contrario?, pues no conocemos distintamente ni la percepción del azul (por ejemplo) ni los movimientos que la producen. Es cierto que el dolor no se parece al movimiento de un alfiler, pero puede parecerse mucho a unos movimientos que ese alfiler causa en nuestro cuerpo, y puede representar esos movimientos en el alma, tal como para mí no cabe la menor duda que hace. Por ese mismo motivo también decimos que el dolor está en nuestro cuerpo y no en el alfiler, pero decimos que la luz está en el fuego, puesto que hay en el fuego unos movimientos que no son distintamente perceptibles por separado, pero cuya confusión o

conjunción lo vuelve percepcible, y se nos representa por medio de la idea de luz.

§ 21. **FILALETES.** Pero si la relación entre el objeto y la percepción fuese natural, ¿cómo podría producirse, cuando observamos en efecto que la misma agua pueda parecerle caliente a una mano y fría a la otra? Lo cual demuestra también que el calor no está en el agua más de cuanto lo está el dolor en el alfiler.

TEÓFILO. Eso demuestra como mucho que el calor no es una cualidad sensible o capaz de hacerse sentir de un modo completamente absoluto, sino que es relativa a unos órganos proporcionados, puesto que un movimiento propio en la mano puede intervenir en él y alterar su apariencia. La luz tampoco resulta visible para unos ojos defectuosos, a los que cuando se les proyecta una luz muy grande no perciben de ella ni una mínima parte. Ni siquiera las cualidades primeras (siguiendo su denominación), por ejemplo, la unidad y el número, pueden mostrarse como es necesario, pues, tal como el señor Descartes[12] ha señalado ya, un globo tocado por unos dedos de una determinada manera parece doble y los espejos o vidrios tallados en facetas multiplican el objeto. De ello no se deduce, por tanto, que lo que no se muestre siempre del mismo modo no sea una cualidad del objeto, y que su imagen no se le parezca. En cuanto al calor, cuando nuestra mano está caliente, el calor tibio del agua no se hace sentir, y más bien templa el de la mano, y, por consiguiente, el agua nos parece fría; lo mismo sucede con el agua salada del mar Báltico, que, mezclada con agua del mar de Portugal, disminuiría la salinidad específica de esta última, aunque la primera sea salada de por sí. Así, podemos decir de alguna manera que el calor pertenece al agua de un baño, aunque pueda parecerle fría a alguien, del mismo modo que la miel se denomina dulce de

un modo absoluto, y se habla del argent blanc[13], aunque a algunos enfermos la primera les parezca amarga y el segundo amarillo. Esto es así porque la denominación se realiza en virtud de lo más ordinario. Y sigue siendo cierto, no obstante, que cuando el órgano y el medio están constituidos como es necesario, los movimientos internos y las ideas que los representan en el alma se parecen a los movimientos del objeto que causan el color, el calor, el dolor, etc., o lo expresan, lo cual es en este caso equivalente, mediante una correlación bastante exacta, aunque esta correlación no se nos aparezca distintamente, puesto que no sabríamos distinguir esta multitud de pequeñas impresiones ni en nuestra alma, ni en nuestro cuerpo ni tampoco en lo que está fuera de nosotros.

§ 24. **FILALETES.** Nosotros no consideramos las cualidades que tiene el Sol para blanquear y ablandar la cera o para endurecer el barro más que como simples capacidades, sin concebir nada en el Sol que se parezca a esa blancura o a esa blandura, o a esa dureza, pero el calor y la luz son consideradas por lo general como cualidades reales del Sol. Sin embargo, considerando bien el asunto, estas cualidades de luz y de calor, que constituyen unas percepciones en mí, no están en el Sol de otra manera que los cambios producidos en la cera, pues cuando esta es blanqueada o fundida están en ese astro.

TEÓFILO. Algunos han llevado esta doctrina tan lejos que han querido persuadirnos de que si alguien pudiese tocar el Sol no encontraría en él calor alguno. El sol imitado que se experimenta en el horno de un espejo o vidrio ardiente puede desengañarnos de ello. Pero en lo que concierne a la comparación entre la facultad de calentar y la de fundir, me atrevería a decir que si la cera fundida o blanqueada tuviese percepción, sentiría también algo semejante a lo que nosotros sentimos cuando el Sol nos calienta, y diría, si pudiese hacerlo,

que el Sol está caliente, y no porque su blancura se parezca al Sol, puesto que cuando los rostros se broncean al Sol, su color moreno también se le parecería, sino porque hay en la cera unos movimientos que tienen una relación con los del Sol que los causa: su blancura podría deberse a otra cosa, pero no los movimientos que ha tenido al recibirla del Sol.

Capítulo IX. De la percepción

§ 1. FILALETES. Vayamos ahora a las ideas de reflexión en particular. La percepción es la primera facultad del alma que se ocupa de nuestras ideas. Es también la primera y la más simple idea que nosotros recibimos por medio de la reflexión. El pensamiento significa a menudo la operación del espíritu acerca de nuestras propias ideas, cuando este trata y considera una cosa con un cierto grado de atención voluntario. Pero, en lo que denominamos percepción, el espíritu es, por lo general, meramente pasivo, al no poder evitar apercibir lo que percibe efectivamente.

TEÓFILO. Podríamos añadir, quizá, que los animales tienen percepción, y que no es necesario que tengan pensamiento, es decir, que tienen reflexión o lo que puede ser objeto de ella. Nosotros mismos tenemos también pequeñas percepciones, de las cuales no nos apercibimos en nuestro presente estado. Es verdad que podríamos apercibirnos de ellas perfectamente, y reflexionar sobre ellas, si no estuviéramos disuadidos por su gran número, del que está dotado nuestro espíritu, o si no fuesen borradas o más bien oscurecidas por otras más grandes.

§ 4. FILALETES. Confieso que cuando el espíritu está muy ocupado en la contemplación de ciertos objetos no se apercibe en modo alguno de la impresión que determinados cuerpos ejercen sobre el órgano del oído, aunque la impresión sea lo suficientemente fuerte, sino que no obra percepción alguna al respecto mientras el alma no tenga conocimiento de ella.

TEÓFILO. Preferiría distinguir entre percepción y apercibirse. La percepción de la luz o del color, por ejemplo, de los que nos apercibimos, está compuesta de una gran cantidad de pequeñas percepciones, de las que no nos apercibimos, y un ruido del que tenemos percepción, pero al que no tenemos en consideración, se vuelve aperceptible por una pequeña adición o aumentación, puesto que si lo que precede no provocase nada en el alma, esta pequeña adición tampoco provocaría nada en ella y el conjunto total tampoco lo haría. Ya he tratado este punto en el capítulo I de este libro, § 11, 12, 15, etcétera.

§ 8. FILALETES. Viene al caso subrayar aquí que las ideas que proceden de la sensación están alteradas con frecuencia por el juicio del espíritu de las personas hechas sin que estas se aperciban de ello. La idea de un globo de color uniforme representa un círculo plano diversamente sombreado e iluminado. Pero como estamos acostumbrados a distinguir las imágenes de los cuerpos y los cambios de las reflexiones de la luz según las formas de sus superficies, ponemos, en el lugar de lo que nos parece, la causa misma de la imagen, y confundimos el juicio con la visión.

TEÓFILO. No hay nada tan cierto, y es precisamente eso lo que le permite a la pintura engañarnos a través del artificio de una perspectiva bien entendida. Cuando los cuerpos tienen unas extremidades planas, es posible representarlos sin recurrir al empleo de sombras, sirviéndose únicamente de los contornos y realizando simplemente pinturas al modo de los chinos, pero

más proporcionadas que las suyas. Es así como tenemos la costumbre de diseñar las medallas, con el fin de que el diseñador se aleje menos de los trazos precisos de los antiguos. Pero no podríamos distinguir con total exactitud a través del dibujo el interior de un círculo del interior de una superficie esférica limitada por un círculo sin recurrir a las sombras, al carecer los interiores de ambos de puntos sobresalientes y de rasgos que los distingan, aunque, no obstante, exista una gran diferencia que debe ser subrayada. Es precisamente por eso por lo que el señor Desargues[14] ha señalado unos preceptos acerca de la fuerza de los matices y las sombras. Por tanto, cuando una pintura nos engaña, se produce un doble error en nuestros juicios: en primer lugar, porque tomamos por causa el efecto, y creemos ver de inmediato lo que constituye la causa de la imagen, algo en lo que nos parecemos a un perro ladrándole a un espejo, puesto que no vemos más que la imagen en sentido estricto, y sólo nos vemos afectados por los rayos. Y dado que los rayos de la luz necesitan tiempo (por breve que sea), es posible que el objeto sea destruido en este intervalo, y no subsista ya cuando el rayo le llega al ojo, y lo que ya no está no debería ser el objeto presente de la vista. En segundo lugar, nos engañamos también cuando nos cuestionamos por lo otro, y creemos que lo que no procede más que de una pintura plana se deriva de un cuerpo, de tal manera que en este caso se producen en nuestro juicio al mismo tiempo una metonimia y una metáfora, puesto que las propias figuras de la retórica se convierten en sofismas cuando aquellas nos engañan. Esta confusión del efecto con la causa, ya sea verdadera, ya sea pretendida, participa a menudo en nuestros juicios incluso en otras partes. Así es como sentimos nuestros cuerpos o lo que los toca, y así es como removemos nuestros brazos, por una influencia física inmediata, que a nuestro juicio

constituye el comercio entre alma y cuerpo, cuando en realidad no sentimos ni mutamos de esa manera más que lo que está en nosotros.

FILALETES. En esta ocasión le propondré un problema, que el sabio señor Molyneux[15], quien emplea tan útilmente su bello genio al progreso de las ciencias, le ha planteado al ilustre señor Locke. He aquí poco más o menos sus términos: imagínese a un ciego de nacimiento, que ahora mismo sea ya un hombre hecho y derecho, a quien se le haya enseñado a distinguir a través del tacto un cubo de un globo del mismo metal, y de aproximadamente el mismo grosor, de manera que cuando toca el uno y el otro, pueda decir cuál es el cubo y cuál el globo. Suponga ahora que este ciego, estando situados el cubo y el globo sobre una mesa, empiece a disfrutar de la vista. Nos preguntamos si, al verlos sin tocarlos, podrá discernirlos, y decir cuál es el cubo y cuál el globo.

TEÓFILO. Necesitaría tiempo para meditar acerca de esta cuestión, que me parece bastante curiosa, pero, dado que usted me apura, le responderé de inmediato, y me arriesgaré a decirle, entre nosotros, que creo que, suponiendo que el ciego sepa que estas dos figuras que ve son las del cubo y del globo, podrá discernirlas, y decir sin tocarlas: este es el globo, y este, el cubo.

FILALETES. Temo que sea necesario incluirle a usted en el numeroso grupo de quienes han respondido mal al señor Molyneux, pues este ha hecho saber en la carta que contenía esta cuestión que, tras habérsela planteado con motivo del ensayo del señor Locke sobre el entendimiento a diversas personas dotadas de un espíritu muy penetrante, apenas ha encontrado a una que le haya respondido como él cree que hay que responder, aunque todos los demás se hayan convencido a sí mismos de su desprecio tras haber escuchado sus razones. La

respuesta de este penetrante y juicioso autor es negativa, pues (añade) aunque el ciego haya aprendido por medio de la experiencia cómo afectan el globo y el cubo a su tacto, todavía no sabe, sin embargo, que lo que afecta al tacto de tal o cual manera debe llamarle la atención a los ojos de tal o cual manera, ni que el ángulo avanzado de un cubo, que su mano aprieta de una manera desigual, debe parecerle a sus ojos tal como parece en el cubo. El autor del ensayo declara que comparte por completo este punto de vista.

TEÓFILO. Es posible que el señor Molyneux y el autor del Ensayo no estén tan alejados de mi opinión como en principio parece, y que las razones de su percepción, aparentemente contenidas en la carta del primero, quien se ha servido con éxito de ellas para convencer a la gente de su desprecio, han sido suprimidas de manera expresa por el segundo para darle más utilidad en el espíritu de los lectores. Si usted quiere examinar mi respuesta, encontrará, señor, que he incluido en ella una condición que cabe considerar como comprendida en la pregunta: la de que no se trate únicamente de discernir, sino que el ciego sepa que los dos cuerpos figurados que debe discernir están allí y que de este modo cada apariencia que ve se corresponde o bien con la del cubo o bien con la del globo. En este caso, me parece indudable que el ciego que acaba de dejar de serlo las puede discernir mediante los principios de la razón, unidos a lo que el tacto ya le ha proporcionado con anterioridad de conocimiento sensual. Porque no hablo de lo que él hará quizá en efecto y sobre la marcha, estando cautivado o confundido por la novedad o poco acostumbrado a sacar conclusiones. El fundamento de mi punto de vista es que en el globo no hay puntos sobresalientes por lo que respecta al propio globo, al estar todo en él unido y al carecer de ángulos, mientras que en el cubo hay ocho puntos diferentes respecto a

todos los demás. Si no hubiese este medio de distinguir las figuras, un ciego no podría aprender los rudimentos de la geometría mediante el tacto. Sin embargo, vemos cómo los ciegos de nacimiento son capaces de aprender geometría, e incluso tienen ciertos rudimentos de geometría natural, y que la mayoría de las veces la geometría se aprende exclusivamente a través de la vista, sin que uno se sirva del tacto, como podría e incluso debería hacerlo un paralítico o cualquier otra persona a la que el tacto le estuviese prácticamente prohibido. Y es necesario que estas dos geometrías, la del ciego y la del paralítico, se encuentren y se pongan de acuerdo, e incluso correspondan a las mismas ideas, aunque no existan imágenes comunes. Lo cual demuestra una vez más hasta qué punto es necesario distinguir las imágenes de las ideas exactas, que consisten en las definiciones. Efectivamente, sería algo muy curioso e incluso instructivo examinar en profundidad las ideas de un ciego de nacimiento, oír las descripciones que hace de las formas, pues puede lograrlo, e incluso puede oír la doctrina óptica, en tanto que esta depende de ideas distintas y matemáticas, aunque no pueda llegar a concebir lo que hay de claro-confuso, es decir, la imagen de la luz y de los colores. Es precisamente por ese motivo por lo que cierto ciego de nacimiento, tras haber seguido unas lecciones de óptica, que parecía comprender bastante bien, le respondió a alguien que le había preguntado que qué pensaba de la luz diciéndole que se imaginaba que debía ser algo agradable como el azúcar. Del mismo modo, sería muy importante examinar las ideas que un sordomudo de nacimiento puede tener de las cosas no figuradas, de las que nosotros tenemos por lo general una descripción en palabras, y que aquel debe tener de una manera completamente diferente, aunque pueda ser equivalente a la nuestra, del mismo modo que la escritura de los chinos logra un

efecto equivalente al de nuestro alfabeto, aunque sea infinitamente diferente de él y pudiese parecer inventada por un sordo. Espero, merced a la intercesión de un gran príncipe, el informe de un sordomudo de nacimiento parisino, cuyas orejas han logrado finalmente realizar su cometido, que acaba de aprender la lengua francesa (porque es de la corte de Francia de donde se le hacía venir hace no demasiado tiempo) y que podrá decir cosas muy curiosas acerca de las concepciones que tenía en su estado precedente y acerca del cambio de esas ideas a partir del momento en que el sentido del oído empezó a ejercer su función. Estos sordomudos de nacimiento pueden llegar más lejos de lo que se piensa. Había uno en Oldemburgo, en la época del último conde, que se había convertido en un buen pintor y por lo demás se mostraba muy razonable. Un hombre muy erudito, bretón, me contó que en Blainville, un lugar que se encuentra a dos leguas de Nantes perteneciente al duque de Rohan, había hacia 1690 un pobre que vivía en una choza, cerca del castillo que hay fuera de la ciudad, que había nacido sordomudo y que llevaba cartas y otras cosas a la ciudad y encontraba las casas siguiendo ciertas indicaciones que las personas que acostumbraban a emplearlo le hacían. Al final, el pobre se volvió también ciego, pero no dejó de prestar ciertos servicios ni de llevar cartas a la ciudad siguiendo lo que se le señalaba mediante el tacto. Tenía una tabla en el suelo de su choza que, al ir desde la puerta hasta el lugar en el que tenía sus pies, le permitía saber, por el movimiento que en esta se producía, si alguien entraba. Los hombres son muy negligentes por no tener un conocimiento exacto de las maneras de pensar de tales personas. En el caso de que no viva, es probable que haya alguien en la zona que podrá ofrecernos todavía alguna información y explicarnos cómo se le señalaban las cosas que tenía que ejecutar.

Pero, volviendo a lo que el ciego de nacimiento, que comienza a ver, pensaría del globo y del cubo viéndolos pero sin tocarlos, yo respondo que los discernirá, tal como acabo de decir, si alguien le advierte que una u otra de las apariencias o percepciones que va a tener pertenecen a un cubo o a un globo. Pero, sin esta instrucción previa, creo que en un primer momento no caerá en la cuenta de pensar que estas especies de pinturas que se formará de ellos en el fondo de sus ojos, y que podrían proceder de una pintura realizada sobre una superficie plana, representan cuerpos, hasta que por fin lo convenza de ello el tacto, o hasta que, a fuerza de razonar acerca de los rayos siguiendo los principios de la óptica, haya comprendido por las luces y las sombras que hay una cosa que detiene a tales rayos, y que debe ser precisamente lo que le queda en el tacto: algo a lo que por fin llegará cuando vea cómo se mueven ese globo y ese cubo, y cómo cambian sus sombras y sus apariencias en función del movimiento, o incluso cuando, aun permaneciendo en reposo ambos cuerpos, cambie de lugar la luz que los ilumina, o cambien de situación sus propios ojos, pues estos son poco más o menos los medios que tenemos para discernir de lejos un cuadro o una perspectiva que represente a un cuerpo de un verdadero cuerpo.

§ 11. FILALETES. Volvamos a la percepción en general. Esta distingue a los animales de los seres inferiores.

TEÓFILO. Me inclino a creer que hasta en las plantas existe cierta percepción y apetición, a causa de la gran analogía que existe entre plantas y animales, y si hay un alma vegetal, como se cree comúnmente, es preciso que esté dotada de percepción. Sin embargo, no dejo de atribuirle al mecanismo todo cuanto se produce en los cuerpos de las plantas y de los animales, exceptuando su primera formación. De este modo, sigo estando de acuerdo con que el movimiento de la planta denominada

sensitiva procede del mecanismo, y no apruebo que se recurra al alma cuando se trata de explicar el detalle de los fenómenos de las plantas y de los animales.

§ 14. **FILALETES.** Es verdad que ni yo mismo podría negarme a creer que hasta en esas clases de animales, que son como las ostras y los mejillones, no haya cierta percepción, aunque sea débil, puesto que unas sensaciones vivas sólo servirían para incomodar a un animal que está obligado a permanecer siempre en el mismo lugar en el que el azar lo ha situado, donde es irrigado por agua fría o caliente, limpia o sucia, según esta le venga.

TEÓFILO. Muy bien, y yo creo que a este respecto podemos decir casi lo mismo de las plantas, pero en cuanto al hombre, sus percepciones están acompañadas de la capacidad de reflexionar, que se activa cuando tiene motivo para ello. Pero cuando se encuentra reducido a un estado en el que está como aletargado o prácticamente sin sentimiento, la reflexión y la apercepción cesan, y no se piensa en verdades universales. No obstante, no por ello cesan las facultades y las disposiciones innatas y adquiridas, ni siquiera las impresiones que se reciben en este estado de confusión, ni tampoco se borran, aunque las olvidemos. Incluso tendrán su ocasión para contribuir un día a cierto efecto notable, pues nada resulta inútil en la naturaleza, y toda confusión debe desarrollarse. Los propios animales, llegados a un estado de estupidez, deben volver a tener un día a unas percepciones más sobresalientes, y no hay que juzgar la eternidad a partir de unos pocos años, puesto que las sustancias simples duran para siempre.

Capítulo X. De la retención

§ 1, 2. **FILALETES.** La otra facultad del espíritu, por la cual este avanza más hacia el conocimiento de las cosas que por medio de la simple percepción, es lo que yo denomino retención, que conserva los conocimientos recibidos a través de los sentidos o mediante la reflexión. La retención se produce de dos maneras: conservando efectivamente la idea presente, lo que yo llamo contemplación, y teniendo la capacidad de llevarlos ante el espíritu, que es lo que llamamos memoria.

TEÓFILO. También retenemos y contemplamos los conocimientos innatos, y muy a menudo no seríamos capaces de distinguir lo innato de lo adquirido. También existe una percepción de las imágenes que o bien están ya en nosotros desde hace algún tiempo o bien se forman de nuevo.

§ 2. **FILALETES.** Pero en nuestro caso creemos que esas imágenes o ideas dejan de ser algo desde el momento en el que no son percibidas efectivamente, y que decir que existen unas ideas de reserva en la memoria no significa en el fondo otra cosa, más allá de que el alma tiene en varias ocasiones la potencia de despertar las percepciones que esta ha tenido ya con un sentimiento que simultáneamente la convence de que ha tenido antes tal clase de percepciones.

TEÓFILO. Si las ideas fuesen sólo formas o modos de los pensamientos, cesarían con ellos, pero usted mismo ha reconocido, señor, que son sus objetos internos, y de esta manera pueden subsistir. Y me sorprende que usted pueda dar sistemáticamente pruebas de esas potencias o facultades desnudas, que aparentemente rechazaría en los filósofos escolásticos. Sería necesario explicar un poco más distintamente en qué consiste esta facultad y cómo se ejerce, y eso permitiría saber que hay unas disposiciones que son restos de impresiones pasadas, tanto en el alma como en el cuerpo,

pero de las que sólo nos apercibimos cuando la memoria encuentra alguna ocasión para ello. Y si nada quedase de los pensamientos pasados, tan pronto como se deja de pensar en ellos, sería imposible explicar cómo se puede mantener su recuerdo; y recurrir para ello a esa facultad desnuda es como no decir nada que resulte inteligible.

Capítulo XI. Del discernimiento o de la facultad de distinguir las ideas

§ 1. FILALETES. De la facultad de discernir las ideas depende la evidencia y la certidumbre de varias proposiciones que son consideradas verdades innatas.

TEÓFILO. Confieso que para pensar en esas verdades innatas y desenmarañarlas es necesario el discernimiento, pero no por ello dejan de ser innatas.

§ 2. FILALETES. Ahora bien, la vivacidad del espíritu consiste en recordar con rapidez las ideas, pero hay cierto juicio a la hora de representárnoslas netamente y a la hora de distinguirlas con exactitud.

TEÓFILO. Es posible que ambos resulten de la vivacidad de la imaginación, y que el juicio consista en el examen de las proposiciones según la razón.

FILALETES. No me siento lejos de esa distinción entre espíritu y juicio. Y en algunas ocasiones hay cierto juicio en el hecho de no emplearlo en exceso. Por ejemplo: examinar ciertos pensamientos espirituales a partir de las reglas severas de la verdad y del buen razonamiento resulta de algún modo chocante.

TEÓFILO. Esta observación es oportuna. Es necesario que los pensamientos espirituales tengan cierto fundamento, al menos aparente, en la razón. Pero no hay que desplumarlos con demasiado escrúpulo, del mismo modo que no hay que mirar un cuadro desde demasiado cerca. Es en eso precisamente en lo que me parece que el padre Bouhours[16] falla en más de una ocasión en su Manera de pensar bien en las obras espirituales, como cuando desprecia esta ocurrencia de Lucano: Vitrix causa diis placuit sed victa Catoni[17].

§ 4. FILALETES. Otra operación del espíritu al respecto de sus ideas es la comparación que realiza con el otro en relación a la extensión, los grados, el tiempo, el espacio o cualquier otra circunstancia. Es de eso de lo que depende ese gran número de ideas reunidas bajo el nombre de relación.

TEÓFILO. En mi opinión, la relación es más general que la comparación, puesto que las relaciones son o bien de comparación o bien de concurso. Las primeras atañen a la conveniencia o la desconveniencia (tomo estos términos en un sentido menos extenso), que incluye el parecido, la igualdad, la desigualdad, etc. Las segundas encierran cierto vínculo, como el de causa y efecto, el todo y las partes, la situación y el orden, etcétera.

§ 6. FILALETES. La composición de ideas simples, con objeto de hacer de ellas otras complejas, es también una operación de nuestro espíritu. Cabe relacionar con esto la facultad de extender las ideas, poniendo juntas las que son del mismo tipo, como por ejemplo al reunir una docena a partir de varias unidades.

TEÓFILO. Ambas están igualmente bien compuestas, sin duda. Pero la composición de ideas parecidas es más simple que la de ideas diferentes.

§ 7. **FILALETES.** Una perra alimentará a zorreznos, jugueteará con ellos y sentirá por ellos la misma pasión que por sus propios cachorros si fuese posible hacer que los zorreznos mamasen de ella tanto como les fuere necesario. Y no parece que los animales que tienen muchos hijos a la vez tengan la menor idea de su número.

TEÓFILO. El amor por los animales procede de un agrado incrementado por la costumbre. Pero, en cuanto a la multitud precisa, ni siquiera los propios humanos podrían conocer el número de las cosas más que a través de ciertas referencias, como sucede cuando nos servimos de los nombres numerales para contar o de las disposiciones figuradas que nos permiten saber desde un primer momento y sin contar si falta algo.

§ 10. **FILALETES.** Los animales no construyen abstracciones.

TEÓFILO. Opino lo mismo. Aparentemente conocen la blancura, y la ven tanto en la tiza como en la nieve. Pero eso no constituye todavía abstracción, puesto que esta exige una consideración de lo común, separada de lo particular, y, en consecuencia, en ella participa el conocimiento de las verdades universales, que los animales no alcanzan. También se nota muy bien que los animales que hablan no se sirven de las palabras para expresar ideas generales, mientras que los hombres privados del uso del habla y de las palabras no por ello dejan de hacerse otros signos generales. Y me enorgullece veros subrayar en este y otros puntos las ventajas de la naturaleza humana.

§ 11. **FILALETES.** No obstante, si los animales tienen ciertas ideas y no son meras máquinas, tal como lo pretenden algunos, no podríamos negar que carezcan de razón, hasta un cierto punto, y a mí me parece tan evidente que razonan como me parece que están dotados de sentimiento. Pero únicamente

razonan acerca de las ideas particulares en función de cómo se las representan sus sentidos.

TEÓFILO. Los animales pasan de una imaginación a otra a través del vínculo asociado a ella que han sentido en alguna ocasión anterior. Por ejemplo: cuando el amo coge un palo, el perro sabe que le va a pegar. Y en muchas ocasiones los niños, lo mismo que el resto de los hombres, tienen ese mismo procedimiento en sus tránsitos de un pensamiento a otro. Podríamos llamarle a esto consecuencia y razonamiento, en un sentido muy extenso, pero yo prefiero conformarme con el uso común, reservando estas palabras al hombre y limitándolas al descubrimiento de alguna razón que explique el vínculo entre las percepciones, razón que las sensaciones por sí solas no podrían ofrecer, al no tener más efecto que el de hacer que con total naturalidad nos esperemos una vez más este mismo vínculo que ya hemos observado con anterioridad, aunque es posible que las razones que lo explican ya no sean las mismas, lo cual engaña a menudo a quienes sólo se guían por los sentidos.

§ 13. FILALETES. Los imbéciles carecen de vivacidad, actividad y movimiento en las facultades intelectuales, en las que se ven privados del uso de la razón. Los locos parecen estar en el extremo opuesto, porque no me parece que estos últimos hayan perdido la facultad de razonar, sino que, al haber unido inoportunamente ciertas ideas, las toman por verdades y se equivocan de la misma manera que quienes razonan precisamente a partir de principios falsos. De este modo, usted mismo podría comprobar que un loco que se imagine que es un rey pretenderá, por una justa consecuencia, ser servido, honrado y obedecido en virtud de su dignidad.

TEÓFILO. Los imbéciles no ejercen la razón y difieren de ciertos estúpidos que están dotados de buen juicio pero que al

no concebirlo con rapidez son despreciados y molestados, como lo sería quien quisiera jugar a ese juego de cartas llamado El Hombre[18] con muchas personas y pensase durante demasiado tiempo y con demasiada frecuencia qué partido debe tomar. Recuerdo que un hombre muy hábil, tras haber perdido su memoria como consecuencia del uso de ciertas drogas, se vio reducido a este estado, pero su juicio siempre se manifestaba. Un loco universal carece de juicio prácticamente en todo momento. Sin embargo, la vivacidad de su imaginación puede volverlo agradable. Pero existen unos locos particulares que se hacen una falsa suposición sobre un aspecto importante de su vida y razonan precisamente a su respecto, como usted lo ha observado muy bien. Tal es el caso de un hombre, bastante conocido en determinada corte, que se cree destinado a enderezar los asuntos de los protestantes y a poner a Francia en el camino de la razón, y que para ello Dios ha hecho pasar por su cuerpo a las mayores personalidades a fin de ennoblecerlo; que pretende desposarse con todas las princesas que considera casaderas, pero tras haberlas convertido en santas, a fin de crear un santo linaje que debe gobernar la Tierra; y que atribuye todos los infortunios de la guerra a la escasa deferencia que se ha tenido para con sus opiniones. Cuando habla con algún soberano toma las medidas necesarias para no rebajar su dignidad. Por último, cuando se entra a razonar con él, se defiende tan bien que en más de una ocasión he llegado a dudar si su locura no sería en realidad más que fingida, porque no se maneja nada mal. Sin embargo, quienes lo conocen más particularmente me aseguran que lo es de veras.

Capítulo XII. De las ideas complejas

§ 1. **FILALETES.** El entendimiento se parece bastante a un gabinete completamente oscuro que sólo tuviera algunas pequeñas aberturas para dejar entrar desde fuera las imágenes exteriores y visibles, de tal manera que si estas imágenes, en el momento en el que fuesen a ser representadas en este gabinete oscuro, pudiesen quedarse allí y ser colocadas en orden, de forma que cualquiera las pudiese encontrar cuando quisiera, existiría una gran similitud entre dicho gabinete y el entendimiento humano.

TEÓFILO. Para hacer que la similitud sea mayor, haría falta suponer que en la cámara oscura hubiera una tela para recibir especies, que no estuviera unida, sino diversificada mediante unos pliegues, que representarían a los conocimientos innatos; que, a mayores, esta tela o membrana, al estar en tensión, tuviera algo parecido a un resorte o fuerza de actuación, e incluso una acción o reacción acomodada a los pliegues, tanto a los pasados como a los nuevos procedentes de las impresiones de las especies. Y esta acción consistiría en la producción de ciertas vibraciones u oscilaciones, tales como las que se producen en una cuerda tensa al tocarla, de modo que emitiese una especie de sonido musical. Porque nosotros no sólo recibimos unas imágenes o huellas en el cerebro, sino que a partir de ellas formamos aún otras nuevas cuando examinamos unas ideas complejas. De este modo, es necesario que la tela que representa nuestro cerebro sea activa y elástica. Esta comparación explicaría tolerablemente bien lo que sucede en el cerebro; pero, en cuanto se refiere al alma, que es una sustancia simple o mónada, representa sin extensión esas mismas variedades de masas extendidas y las percibe.

§ 3. **FILALETES.** Ahora bien, las ideas complejas son o bien unos modos o bien unas sustancias o bien unas relaciones.

TEÓFILO. Estoy bastante de acuerdo con esta división de los objetos de nuestros pensamientos en sustancias, modos y relaciones. Creo que las cualidades no son más que modificaciones de las sustancias, y el entendimiento agrega las relaciones. Se deduce más de lo que pensamos.

FILALETES. Los modos son o bien simples (como una docena, una veintena, que se hacen a partir de las ideas simples de una misma especie, es decir, de las unidades) o bien mixtos (como la belleza), de los que participan unas ideas simples de diferentes especies.

TEÓFILO. Es posible que docena o veintena no sean más que relaciones y que sólo estén constituidas por el vínculo con el entendimiento. Las unidades están separadas y el entendimiento las toma en su conjunto, por muy dispersas que estén. Sin embargo, aunque las relaciones procedan del entendimiento, no carecen de fundamento ni de realidad, puesto que el primer entendimiento es el origen de las cosas; e incluso la realidad de todas las cosas, exceptuando las sustancias simples, no consiste más que en el fundamento de las percepciones o de los fenómenos de las sustancias simples. A menudo sucede lo mismo respecto a los modos mixtos, es decir, que sería necesario remitirlos más bien a las relaciones.

§ 6. FILALETES. Las ideas de las sustancias son determinadas combinaciones de ideas simples que se supone que representan unas cosas particulares y distintas que subsisten por sí mismas, ideas entre las cuales se considera siempre la noción oscura de sustancia como primera y principal, que uno supone sin conocerla, sea lo que fuere en sí misma.

TEÓFILO. La idea de sustancia no es tan oscura como se piensa. De ella es posible conocer lo que se debe y lo que se conoce en otras cosas, e incluso el conocimiento de lo concreto

es siempre anterior al de lo abstracto: conocemos mejor lo caliente que el calor.

§ 7. FILALETES. Respecto a las sustancias existen también dos clases de ideas. Una es la de las sustancias singulares, como la de un hombre o la de una oveja; la otra es la de varias sustancias juntas, como la de un ejército de hombres o la de un rebaño de ovejas, colecciones que configuran asimismo una sola idea.

TEÓFILO. Esa unidad de la idea de los agregados es muy variable, pero en el fondo hay que confesar que esa unidad de colecciones no constituye más que un vínculo o una relación cuyo fundamento reside en lo que se encuentra en cada una de las sustancias singulares consideradas aparte. De este modo, esos seres por agregación no tienen otra unidad acabada que no sea la mental, y, por consiguiente, su entidad es también de alguna manera mental o fenoménica, como la del arco iris.

Capítulo XIII. De los modos simples y en primer lugar de los del espacio

§ 3. FILALETES. El espacio considerado con respecto a la longitud que separa a dos cuerpos se llama distancia; con respecto a la longitud, a la anchura y a la profundidad, cabe denominarlo capacidad.

TEÓFILO. Por decirlo más distantemente, la distancia de dos cosas situadas (ya sean puntos o representaciones de lo extenso) es el tamaño de la línea más pequeña posible que se pueda trazar de uno a otro. Esta distancia se puede considerar desde el punto de vista absoluto o bajo una determinada forma,

que comprende las dos cosas distantes. Por ejemplo: la línea recta es necesariamente la distancia entre dos puntos. Pero si esos dos puntos se encuentran en una misma superficie esférica, la distancia de esos dos puntos en esa superficie es la longitud del arco de circunferencia más pequeño que se pueda trazar de un punto al otro. También es bueno subrayar que la distancia no se produce únicamente entre cuerpos, sino también entre superficies, líneas o puntos. Cabe decir que la capacidad o más bien el intervalo entre dos cuerpos o entre otras dos representaciones de lo extenso, o entre una representación de lo extenso y un punto, es el espacio constituido por el conjunto de las líneas más cortas que se puedan trazar entre sus puntos. Este intervalo es sólido, excepto cuando las dos cosas situadas se encuentran en la misma superficie, y cuando las líneas más cortas entre los puntos de las cosas situadas tengan que caer también en esta superficie o tengan que ser tomadas de allí a propósito.

§ 4. **FILALETES.** Más allá de lo que hay procedente de la naturaleza, los hombres han establecido en su espíritu las ideas de determinadas longitudes, como las de pulgada, pie, etcétera.

TEÓFILO. No podrían, pues es imposible tener la idea precisa de una longitud determinada. No podríamos decir ni comprender mediante el espíritu qué es exactamente una pulgada o un pie. Y sólo podremos conservar el significado de esos nombres mediante medidas reales, supuestamente inmutables, a través de las cuales podamos verificarlas una y otra vez. Así es como el señor Greaves[19], matemático inglés, ha querido servirse de las pirámides de Egipto, que han durado lo suficiente y aparentemente durarán aún cierto tiempo, para conservar nuestras medidas, señalando para la posteridad las proporciones que estas tienen en ciertas longitudes designadas en una de esas pirámides. Es cierto que hemos descubierto hace

poco tiempo que los péndulos sirven para perpetuar las medidas (mensuris rerum ad posteros transmittendis) como los señores Huygens[20], Mouton[21] y Burattini[22], antaño maestro monedero en Polonia, han demostrado al señalar la proporción de nuestras longitudes en la de un péndulo, que bate precisamente un segundo (por ejemplo), es decir, la 86.400ª parte de una revolución de las estrellas fijas o de un día astronómico. El señor Burattini ha escrito expresamente un tratado al respecto, cuyo manuscrito he ojeado. Pero subsiste todavía cierta imperfección en la medida basada en los péndulos, que consiste en que hay que limitarse a determinados países, puesto que los péndulos, para batir en el mismo momento, necesitan una menor longitud bajo la línea[23]. Y hay que suponer también la constancia de la medida real fundamental, es decir, de la duración de un día o de una revolución del globo de la tierra alrededor de su eje, e incluso de la causa de la gravedad, por no hablar de otras circunstancias.

§ 5. **FILALETES.** Nos hacemos la idea de figura al observar cómo están rematadas las extremidades, esto es, o bien por medio de líneas rectas que forman ángulos distintos o bien por medio de líneas curvas en las que no podemos apercibir ángulo alguno.

TEÓFILO. Una figura superficial está rematada por una línea o unas líneas, pero la figura de un cuerpo puede estar limitada sin líneas determinadas, como por ejemplo la de una esfera. Una única línea recta o superficie plana no puede incluir espacio alguno, ni formar figura alguna. Pero una única línea puede incluir una figura superficial (por ejemplo: un círculo, un óvalo), del mismo modo que una única superficie curva puede incluir una figura sólida (tal como una esfera o un esferoide). Sin embargo, no sólo varias líneas rectas o superficies planas,

sino también varias líneas curvas, o varias superficies curvas pueden concurrir juntas e incluso formar ángulos entre sí, cuando la una no es la tangente de la otra. No resulta fácil ofrecer la definición de figura en general según el uso que le dan los geómetras. Decir que es una representación limitada de lo extenso sería excesivamente general, puesto que la línea recta, por ejemplo, aunque esté rematada por sus dos extremos, no es una figura y ni siquiera dos rectas podrían formarla. Decir que es una representación limitada de lo extenso por una representación de lo extenso no es lo bastante general, puesto que toda la superficie esférica es una figura y sin embargo no está limitada por ninguna representación de lo extenso. Cabe incluso decir que la figura es una representación limitada de lo extenso, en la cual hay una infinidad de caminos de un punto al otro. Eso incluye a las superficies limitadas sin líneas terminantes, que la definición precedente no incluía, y excluye las líneas, porque de un punto a otro en una línea no hay más que un camino o un número determinado de caminos. Pero será aún mejor decir que la figura es representación limitada de lo extenso, que puede recibir una sección extendida o bien que tiene anchura, término cuya definición tampoco se había dado hasta ahora.

§ 6. FILALETES. Al menos las figuras no son otra cosa que modos simples de espacio.

TEÓFILO. Los modos simples, según usted, repiten la misma idea, pero en las figuras esto no significa siempre la repetición de lo mismo. Las curvas son muy diferentes de las líneas rectas y entre sí. Así, no sé de qué modo tendrá cabida aquí la definición de modo simple.

§ 8. FILALETES. No debemos tomar demasiado al pie de la letra nuestras definiciones. Pero pasemos de la figura al lugar. Cuando encontramos todas las piezas en las mismas casillas del

tablero en el que las habíamos dejado, decimos que todas están en el mismo lugar, aunque el tablero haya sido transportado. También decimos que el tablero está en el mismo lugar si permanece en el mismo sitio en el camarote del navío, aunque el navío haya navegado. También se dice que el navío está en el mismo lugar, suponiendo que conserva las mismas distancias con respecto a las partes de los países vecinos, aunque la tierra quizá haya girado.

TEÓFILO. El lugar es ya sea particular, que se considera al respecto de determinados cuerpos, ya sea universal, que se vincula con todo y al respecto del cual se toman en consideración todos los cambios en relación a determinado cuerpo, sea cual fuere. Y si no hubiera nada fijo en el universo, el lugar de cada cosa no dejaría de estar determinado por el razonamiento, en el caso de que hubiese algún medio de registrar todos los cambios, o en el de que la memoria de una criatura pudiera bastarse para ello, del mismo modo que se dice que los árabes juegan al ajedrez de memoria y montados a caballo. No obstante, lo que nosotros no podemos comprender no deja de estar determinado en la verdad de las cosas.

§ 15. FILALETES. Si alguien me preguntase qué es el espacio, estaré preparado para decírselo cuando esa misma persona me diga a mí qué es la extensión.

TEÓFILO. Me gustaría saber explicar tan bien qué es la fiebre o alguna otra enfermedad cuanto creo que ha quedado explicada la naturaleza del espacio. La extensión es la abstracción de lo extenso. Ahora bien, lo extenso es un continuo cuyas partes son coexistentes o existen a la vez.

§ 17. FILALETES. Si se me pregunta si el espacio sin cuerpo es sustancia o accidente, responderé sin dudarlo que no lo sé.

TEÓFILO. Temo que se me acuse de vanidoso al querer determinar aquello que usted confiesa no saber, señor. Pero hay motivos para creer que usted sabe más de lo que dice y de lo que cree. Algunos han creído que Dios es el lugar de las cosas. Lessius[24] y el señor Guericke, si no me engaño, opinaban así, pero en ese caso el lugar contiene algo más que lo que nosotros atribuimos al espacio, al que despojamos de toda acción. Y de esta manera, no es una sustancia en mayor medida de cuanto lo es el tiempo y, si tiene unas partes, no podría ser Dios. Es una relación, un orden, no sólo entre los existentes, sino incluso entre los posibles como si estos existieran. Pero su verdad y realidad está basada en Dios, como todas las verdades eternas.

FILALETES. No estoy lejos de este punto de vista, y usted conoce el pasaje de san Pablo que dice que existimos, vivimos y nos movemos en Dios[25]. De este modo, según las diferentes maneras de considerar, se puede decir que el espacio es Dios, y se puede decir también que no es más que un orden o una relación.

TEÓFILO. Lo mejor será, por tanto, decir que el espacio es un orden, pero que Dios es su fuente.

§ 18. FILALETES. Sin embargo, para saber si el espacio es una sustancia sería necesario saber en qué consiste la naturaleza de la sustancia en general. Algo acerca de lo cual existen dificultades. Si Dios, los espíritus finitos y los cuerpos participan en común en una misma naturaleza de sustancia, ¿acaso no se deducirá de ello que tan sólo difieren como consecuencia de la diferente modificación de dicha sustancia?

TEÓFILO. Si se diese esta consecuencia, también se deduciría que Dios, los espíritus finitos y los cuerpos, al participar en común en una misma naturaleza de ser, sólo diferirían por la diferente modificación de dicho ser.

§ 19. **FILALETES.** Los primeros en caer en la cuenta de considerar los accidentes como una especie de seres reales, que necesitan algo a lo cual sean unidos, se han visto obligados a inventar la palabra sustancia para que sirva de soporte a los accidentes.

TEÓFILO. ¿Cree usted, señor, que los accidentes pueden subsistir fuera de la sustancia o acaso pretende que no sean seres reales? Parece que usted mismo se provoca dificultades sin motivo, y hace un rato ya le comenté que las sustancias o las representaciones concretas se conciben antes que los accidentes o las representaciones abstractas.

FILALETES. Las palabras sustancia y accidente son en mi opinión de escaso uso en filosofía.

TEÓFILO. Le confieso que no comparto su opinión, y creo que la consideración de la sustancia es uno de los aspectos más importantes y más fecundos de la filosofía.

§ 21. **FILALETES.** Nosotros en este momento sólo hemos hablado de la sustancia de rondón, al preguntarnos si el espacio es una sustancia. Pero ahora mismo nos basta con que no sea un cuerpo. Tampoco se atreverá nadie a considerar el cuerpo infinito como el espacio.

TEÓFILO. El señor Descartes y sus sectadores han afirmado, sin embargo, que la materia no tiene límites, al hacer el mundo indefinido, de manera que no nos resulte posible concebir en él extremidades. Y han cambiado el término infinito por el de indefinido, con cierta razón, puesto que nunca hay un todo infinito en el mundo, aunque siempre haya unos todos más grandes los unos que los otros en el infinito, y ni siquiera el propio universo podría pasar por un todo, tal como lo ha demostrado en otro lugar.

FILALETES. Quienes consideran que la materia y la extensión son la misma cosa pretenden que las paredes

interiores de un cuerpo hueco vacío se tocarían. Pero el espacio que está entre los dos cuerpos basta para impedir su contacto mutuo.

TEÓFILO. Pienso lo mismo que usted, porque pese a no admitir el vacío, distingo la materia de la extensión y le confieso que si se produjese el vacío en una esfera, los polos opuestos en la concavidad no se tocarían por este motivo. Pero creo que no se trata de un caso que la perfección divina admita.

§ 23. FILALETES. Sin embargo, parece que el movimiento prueba el vacío. Cuando la más mínima parte del cuerpo dividido es tan gruesa como un grano de semilla de mostaza, es necesario que haya un espacio vacío equivalente al grosor de un grano de mostaza para hacer que las partes de este cuerpo tengan espacio para moverse libremente. Lo mismo sucederá cuando las partes de la materia sean cien millones de veces más pequeñas.

TEÓFILO. Es cierto que si el mundo estuviese lleno de corpúsculos duros que no pudieran doblarse ni dividirse, tal como se describe a los átomos, sería imposible que hubiese movimiento. Pero, a decir verdad, la dureza original no existe. Al contrario, la fluidez sí que es original, y los cuerpos se dividen según las necesidades, puesto que no hay nada que lo impida. Es lo que le quita toda la fuerza al argumento extraído del movimiento generado por el vacío.

Capítulo XIV. De la duración y sus modos simples

§ 10. **FILALETES.** A la extensión responde la duración. Y una parte de la duración, en la que no observamos ninguna sucesión de ideas, es a lo que nosotros llamamos un instante.

TEÓFILO. Esa definición del instante procede (creo yo) de la noción popular, como la que el vulgo tiene del punto, puesto que hablando con propiedad el punto y el instante no son unas partes del tiempo o del espacio, y tampoco tienen partes. Son únicamente unas extremidades.

§ 16. **FILALETES.** Lo que nos da la idea de duración no es el movimiento, sino una serie constante de ideas.

TEÓFILO. Una serie de percepciones despierta en nosotros la idea de duración, pero no la construye. Nuestras percepciones no tienen nunca una serie lo suficientemente constante y regular como para responder a la del tiempo, que constituye un continuo uniforme y simple, como una línea recta. El cambio de las percepciones nos da la ocasión de pensar en el tiempo, y lo medimos a través de cambios uniformes. Pero aun cuando no hubiese nada uniforme en la naturaleza, el tiempo no dejaría de estar determinado, del mismo modo que el lugar no dejaría de estar determinado ni siquiera cuando no hubiese en él ningún cuerpo fijo o inmóvil. Y esto es así porque conociendo las reglas de los movimientos disformes siempre se los puede relacionar con movimientos uniformes inteligibles y prever por este medio lo que sucederá por diferentes movimientos unidos unos junto a otros. Y en este sentido el tiempo es la medida del movimiento, es decir, el movimiento uniforme es la medida del movimiento disforme.

§ 21. **FILALETES.** No podemos saber a ciencia cierta que dos partes de la duración sean iguales, y es preciso confesar que las observaciones sólo pueden llegar a ser simples aproximaciones. Se ha descubierto, tras una investigación exacta, que efectivamente hay una desigualdad en las

revoluciones diurnas del Sol, y no sabemos si las revoluciones anuales no serán asimismo desiguales.

TEÓFILO. El péndulo ha evidenciado la desigualdad de los días de un mediodía a otro: Solem quis dicere falsum / audeat? [26]. Es cierto que ya lo sabíamos, y también que esta desigualdad tiene sus reglas. En cuanto a la revolución anual, que vuelve a compensar las desigualdades de los días solares, podría cambiar en tiempos venideros. La revolución de la Tierra alrededor de su eje, que vulgarmente se atribuye al primer móvil, es nuestra mejor medida hasta el momento, y los relojes de pared y los relojes de pulsera nos sirven para partirla. Sin embargo, esta misma revolución diaria de la Tierra podrá asimismo cambiar en tiempos venideros, y si alguna pirámide pudiese perdurar lo suficiente, o si otras nuevas fuesen reedificadas, podríamos apercibirnos de tal posibilidad conservando sobre ellas la longitud de los péndulos, en los que ahora mismo se produce un número conocido de golpes durante dicha revolución. También conoceríamos de algún modo el cambio al comparar esa revolución con otras, como con las de las lunas de Júpiter, puesto que no parece verosímil que, en el caso de que se produjeran cambios en unas y en otras, estos fuesen a ser siempre proporcionales.

FILALETES. Nuestra medida del tiempo sería más exacta si pudiésemos conservar un día pasado para compararlo con los días venideros, tal como se conservan las medidas de los espacios.

TEÓFILO. Pero en lugar de esto nosotros nos vemos obligados a conservar y a observar los cuerpos que realizan sus movimientos en un tiempo aproximadamente equivalente. Tampoco podemos decir que una medida espacial, como por ejemplo una ana conservada en madera o en metal, siga siendo siempre perfectamente la misma.

§ 22. **FILALETES.** Ahora bien, dado que todos los hombres miden visiblemente el tiempo por el movimiento de los cuerpos celestes, resulta bastante extraño que no se deje de definir el tiempo como la medida del movimiento.

TEÓFILO. Acabo de señalar (§ 16) de qué modo debemos entender eso. Es cierto que Aristóteles dice que el tiempo es el número y no la medida del movimiento[27]. Y, en efecto, cabe decir que la duración se conoce por el número de los movimientos periódicos iguales, en los cuales uno comienza cuando el otro termina, por ejemplo, por tantas revoluciones de la Tierra o de los astros.

§ 24. **FILALETES.** Sin embargo, se anticipa acerca de estas revoluciones, y decir que Abraham nació en el año 2712 del periodo juliano es hablar tan inteligiblemente como si se contase desde el comienzo del mundo, aunque uno suponga que el periodo juliano comenzó varios centenares de años antes de que hubiera días, noches o años designados por medio de alguna revolución del Sol.

TEÓFILO. Ese vacío que se puede concebir en el tiempo indica, como el del espacio, que el tiempo y el espacio le van igualmente bien a los posibles que a los existentes. Por lo demás, de todas las maneras cronológicas, la de contar los años desde el comienzo del mundo es la menos conveniente, aunque sólo fuese a causa de la gran diferencia existente entre los 70 intérpretes y el texto hebreo, por no acudir a otras razones.

§ 26. **FILALETES.** Se puede concebir el comienzo del movimiento, aunque no se pueda comprender el de la duración tomada en toda su extensión. Del mismo modo, cabe darle unos límites al cuerpo, pero no podríamos hacerlo al respecto del espacio.

TEÓFILO. Esto es así porque, tal como acabo de señalar, el tiempo y el espacio revelan unas posibilidades más allá de la

suposición de las existencias. El tiempo y el espacio son de la misma naturaleza que las verdades eternas, que consideran por igual lo posible y lo existente.

§ 27. **FILALETES.** En efecto, la idea de tiempo y la de eternidad proceden de una misma fuente, pues en nuestro espíritu podemos agregar unas a otras ciertas longitudes de duración con tanta frecuencia como nos plazca.

TEÓFILO. Pero para deducir de ahí la noción de eternidad es preciso concebir además que la misma razón subsista siempre para ir más lejos. Es esta consideración de las razones la que remata la noción de infinito o de infinito en los progresos posibles. De este modo, los sentidos por sí solos no se bastarían para hacer que estas nociones se formaran. Y en el fondo cabe decir que la idea de lo absoluto es anterior en la naturaleza de las cosas a la de los límites que se le agrega, pero nosotros sólo nos fijamos en la primera empezando por lo que está limitado y lo que sorprende a nuestros sentidos.

Capítulo XV. De la duración y de la expansión consideradas a la vez

§ 4. **FILALETES.** Se admite más fácilmente una duración infinita del tiempo que una expansión infinita del lugar, puesto que concebimos una duración infinita en Dios, pero sólo le atribuimos la extensión a la materia, que es finita, y llamamos imaginarios a los espacios que están más allá del universo. Pero (§ 2) Salomón parece tener otros pensamientos cuando dice, hablando de Dios: los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte[28]. Y yo creo que aquel se hace una idea

excesivamente elevada de la capacidad de su propio entendimiento, imaginándose que puede extender sus pensamientos más allá del lugar en el que Dios existe.

TEÓFILO. Si Dios fuera extenso, tendría partes. Pero la duración sólo se atribuye a sus operaciones. Sin embargo, con relación al espacio, hay que atribuirle la inmensidad que también se atribuye al respecto de las partes y del orden a las operaciones inmediatas de Dios. Es fuente tanto de las posibilidades como de las existencias, de las primeras por su esencia y de las segundas por su voluntad. De este modo, ni el espacio ni el tiempo obtienen su realidad más que de él, y él puede rellenar el vacío cuando le parece oportuno. Así es como, a este respecto, él está por todas partes.

§ 11. **FILALETES.** No sabemos qué relaciones mantienen los espíritus con el espacio ni cómo participan en él. Pero sabemos que participan de la duración.

TEÓFILO. Todos los espíritus finitos están unidos siempre a algún cuerpo orgánico, y se representan los otros cuerpos comparándolos con el suyo. De este modo, su relación con el espacio es tan manifiesta como la de los cuerpos. Por lo demás, antes de terminar con esta cuestión, añadiría una comparación del tiempo y del lugar a las que usted ya ha ofrecido, y esta es que si hubiese un vacío en el espacio (como sucedería, por ejemplo, si una esfera estuviera vacía en su interior), podríamos determinar su tamaño, pero si hubiera un vacío en el tiempo, es decir, una duración sin cambios, sería imposible determinar su longitud. De donde se deduce que es posible refutar a quien sostenga que dos cuerpos entre los cuales haya vacío se tocan, puesto que dos polos opuestos de una esfera vacía no se podrían tocar. La geometría lo prohíbe. Pero no se podría refutar a quien sostenga que dos mundos, de los cuales uno es posterior al otro, se tocan en cuanto se refiere a la

duración, de manera que uno empieza necesariamente cuando el otro termina, sin que pueda haber intervalo alguno entre ellos. Uno no podría refutarlo, digo yo, porque este intervalo es indeterminable. Si el espacio fuese sólo una línea, y si el cuerpo fuese inmóvil, tampoco sería posible determinar la longitud del vacío entre dos cuerpos.

Capítulo XVI. Del número

§ 4. FILALETES. Las ideas son más precisas y resultan más apropiadas para ser distinguidas unas de otras en los números que en la extensión, en la que no se puede observar o medir cada igualdad ni cada exceso de tamaño tan fácilmente como en los números, debido a que en el caso del espacio no se puede llegar por medio del pensamiento a una cierta pequeñez determinada más allá de la cual no podamos ir, tal cual es la unidad en el número.

TEÓFILO. Eso debe entenderse así del número entero, puesto que de otro modo el número en su latitud, incluyendo el roto[29], el sordo[30], el trascendente[31] o todo cuanto se pueda considerar entre dos números enteros es proporcional a la línea, y hay ahí también un mínimo tan escaso como en el continuo. Asimismo, esta definición, según la cual el número es una multitud de unidades, sólo tiene cabida en el caso de los números enteros. La distinción precisa de las ideas en la extensión no consiste en el tamaño, pues para reconocer distintamente el tamaño es preciso recurrir a números enteros, o a otros conocidos por medio de enteros, y, de este modo, de la cantidad continua es preciso recurrir a la cantidad discreta

para tener un conocimiento distinto del tamaño. Así, cuando uno no se sirve de los números, las modificaciones de la extensión no pueden distinguirse por la figura, tomando esta palabra de un modo tan genérico que significa todo cuanto hace que dos representaciones de lo extenso no se parezcan la una a la otra.

§ 5. FILALETES. Al repetir la idea de unidad y asociarla a otra unidad se configura una idea colectiva que denominamos dos. Y quienquiera puede hacerlo y añadir siempre uno más a la última idea colectiva, a la que otorga un nombre particular, y puede contar mientras tenga una serie de nombres y la suficiente memoria como para recordarla.

TEÓFILO. Uno no podría llegar lejos siguiendo sólo este método, porque la memoria se vería demasiado sobrecargada si fuese necesario recordar un nombre totalmente nuevo para cada adición de una nueva unidad. Es ese el motivo por el que se necesita cierto orden y cierta replicación en esos nombres, reiniciándolos según cierta progresión.

FILALETES. Los diferentes modos numéricos son incapaces de marcar cualquier otra diferencia que no sea la de mayor o menor, y por eso son modos simples, como los de extensión.

TEÓFILO. Eso puede decirse del tiempo y de la línea recta, pero en modo alguno de las figuras, y menos aún de los números, que no sólo son diferentes en tamaño, sino además disímiles. Un número par puede ser partido en dos por igual, pero no uno impar. El tres y el seis son números triangulares, el cuatro y el nueve son cuadrados, el ocho es un cubo, etc. Y esto sucede en mayor medida en el caso de los números que en el de las figuras, puesto que dos figuras desiguales pueden ser perfectamente semejantes una respecto de la otra, pero dos números nunca lo serían. Sin embargo, no me sorprende que

haya quien se equivoque a menudo a ese respecto, porque por regla general no contamos con una idea distinta de lo que es semejante y desemejante. Ve usted, pues, señor, que su idea o su aplicación de las modificaciones simples o mixtas precisa, en buena medida, ser corregida.

§ 6. **FILALETES.** Tiene usted razón al subrayar que es bueno otorgarle a los números unos nombres apropiados para ser recordados. De este modo, creo que sería conveniente que a la hora de contar, en lugar de decir un millón de millones se diga un billón, para abreviar, y que en lugar de un millón de millones de millones se diga un trillón, y así sucesivamente hasta los nonillones, pues apenas se necesita ir más allá en el uso común.

TEÓFILO. Estas denominaciones son bastante buenas. Sea x igual a 10. Sentado esto, un millón será x^6, un billón x^{12}, un trillón x^{18}, etc. y un nonillón x^{54}.

Capítulo XVII. De la infinidad

§ 1. **FILALETES.** Una de las nociones más importantes es la de finito e infinito, que son considerados modos de cantidad.

TEÓFILO. Hablando con propiedad, es cierto que hay una infinidad de cosas, es decir, que siempre hay más de cuanto se puede señalar. Pero no existe número infinito ni línea ni cualquier otra cantidad infinita, si los tomamos por verdaderos todos, como es fácil demostrar. Las escuelas filosóficas han querido o debido decir esto, al admitir un infinito sincategoremático, como lo llaman, y no el infinito categoremático. El verdadero infinito, si acaso, no se encuentra

más que en lo absoluto, que es anterior a toda composición, y no se ha formado por adición de las partes.

FILALETES. Cuando aplicamos nuestra idea de infinito al primer ser, lo hacemos primordialmente respecto a su duración y a su ubicuidad, y de un modo más figurado al respecto de su poder, su sabiduría, su bondad y el resto de sus atributos.

TEÓFILO. No es de un modo más figurado, sino de un modo menos inmediato, porque los otros atributos hacen que su tamaño sea conocido por su relación con aquellos en los que entra en juego la consideración de las partes.

§ 2. FILALETES. Yo creía que había quedado establecido que el espíritu considera lo finito y lo infinito como modificaciones de la expansión y de la duración.

TEÓFILO. No creo que esto haya quedado establecido. La consideración de lo finito y lo infinito tiene lugar por todas aquellas partes donde haya tamaño y multitud. Y el verdadero infinito no es una modificación, es lo absoluto; por el contrario, desde que se modifica, se limita, se forma un finito.

§ 3. FILALETES. Nosotros hemos considerado que, dado que la potencia que tiene el espíritu para extender sin fin su idea de espacio por medio de nuevas adiciones es siempre la misma, es precisamente de ahí de donde extrae la idea de espacio infinito.

TEÓFILO. Es bueno añadir que eso es así porque vemos que siempre subsiste la misma razón. Tomemos una línea recta y prolonguémosla, de manera que sea el doble que la primera. Está claro que la segunda, al ser perfectamente similar a la primera, puede duplicarse del mismo modo, para tener una tercera que es de nuevo parecida a las precedentes. Y, al darse siempre la misma razón, nunca es posible pararse y así la línea puede prolongarse hasta el infinito, de modo que la consideración de lo infinito procede de la de similitud o de la

misma razón, y su origen es el mismo con la de las verdades universales o necesarias. Esto nos permite ver que lo que da cumplimiento a la concepción de esta idea se encuentra en nosotros mismos, y no podría proceder de las experiencias de los sentidos, del mismo modo que las verdades necesarias no podrían demostrarse ni por inducción ni por medio de los sentidos. La idea de lo absoluto está en nosotros, interiormente, como la del ser. Estos absolutos no son otra cosa que atributos de Dios, y cabe decir que no son en menor medida fuente de las ideas según las cuales Dios es en sí mismo el principio de los seres. La idea de lo absoluto respecto al espacio no es otra que la de la inmensidad de Dios, y, de este modo, de los otros. Pero uno se equivoca al querer imaginarse un espacio absoluto que sea un todo infinito compuesto de partes: no tiene nada de tal, es una noción que implica una contradicción, y estos todos infinitos, y sus opuestos infinitamente pequeños, sólo se presentan en sentido estricto en el cálculo de los geómetras, tal como sucede con las raíces imaginarias del álgebra.

§ 6. FILALETES. Es posible concebir todavía un tamaño sin entender en él partes fuera de partes. Si a la idea más perfecta que tengo del blanco más resplandeciente le añado otra de un blanco igual o menos vivo (puesto que no podría añadirle la idea de uno más blanco que aquel del que tengo idea, al que supongo como el más resplandeciente que yo pueda concebir efectivamente), el resultado no aumenta ni extiende en modo alguno mi idea. Y es este el motivo por el que denominamos grados a las diferentes ideas de blancura.

TEÓFILO. No entiendo bien la fuerza de este razonamiento, pues nada impide que no se pueda recibir la percepción de una blancura más resplandeciente que la que uno concibe efectivamente. La verdadera razón por la que hay motivo para creer que la blancura no podría ser aumentada hasta el infinito

es porque no se trata de una cualidad original. Los sentidos no dan de ella más que un conocimiento confuso, y cuando se tenga de ella uno distinto, veremos que procede de la estructura, y se limita al del órgano de la vista. Pero al respecto de las cualidades originales o distintamente cognoscibles, vemos que algunas veces existe un medio de llegar al infinito, no sólo allí donde hay extensión, o si usted lo prefiere difusión, o lo que los escolásticos denominan partes extra partes, como en el tiempo y en el lugar, sino también allí donde hay intensión o grados, por ejemplo, al respecto de la velocidad.

§ 8. **FILALETES.** Nosotros no tenemos la idea de espacio infinito, y nada resulta más evidente que la absurdidad de una idea efectiva de número infinito.

TEÓFILO. Opino lo mismo. Pero no porque no se pueda tener la idea de lo infinito, sino porque un infinito no podría ser un verdadero todo.

§ 16. **FILALETES.** Por la misma razón no tenemos, pues, ninguna idea positiva acerca de una duración infinita o de la eternidad, no más que de la inmensidad.

TEÓFILO. Creo que tenemos la idea positiva de la una y de la otra, y esta idea será verdadera a partir del momento en el que no la concibamos como un todo indefinido sino como un absoluto o un atributo sin límites que se encuentra, al respecto de la eternidad, en la necesidad de la existencia de Dios, sin depender en ese caso de partes y sin que de ella nos formemos la noción correspondiente por simple adición de tiempos. Vemos nuevamente con esto, tal como ya lo he señalado, que el origen de la noción de lo infinito procede de la misma fuente que la de las verdades necesarias.

Capítulo XVIII. De algunos otros modos simples

FILALETES. Hay todavía muchos modos simples que están formados por ideas simples. Tales son (§ 2) los modos de movimiento, como resbalar, rodar; los de los sonidos (§ 3), que están modificados por las notas y los aires (§ 4), como los colores por los grados (§ 5), por no hablar de los de los sabores y los olores (§ 6). No siempre hay medidas ni nombres distintos, no más que en los modos complejos (§ 7), porque uno se regula según los usos corrientes, y de ello hablaremos más ampliamente cuando abordemos las palabras.

TEÓFILO. La mayoría de los modos no son lo suficientemente simples y podrían ser incluidos entre los complejos. Por ejemplo: para explicar qué es resbalar o rodar hay que considerar, además del movimiento, la resistencia de la superficie.

Capítulo XIX. De los modos que competen al pensamiento

§ 1. FILALETES. Pasemos de los modos que proceden de los sentidos a los que nos ofrece la reflexión. La sensación es, por así decirlo, la entrada efectiva de las ideas en el entendimiento por medio de los sentidos. Cuando la misma idea se repite en el espíritu, sin que el objeto exterior que la hiciera surgir la primera vez actúe sobre nuestros sentidos, este acto

del espíritu se denomina reminiscencia. Si el espíritu intenta recordarla y finalmente, tras algunos esfuerzos, la encuentra y se la vuelve presente, es recogimiento. Si el espíritu la considera durante mucho tiempo con atención, es contemplación. Cuando la idea que nosotros tenemos en el espíritu flota en él, por decirlo así, sin que el entendimiento le preste ninguna atención, estamos ante lo que se llama ensoñación. Cuando reflexionamos acerca de las ideas que se presentan por sí mismas, y a las que registramos, por decirlo así, en la memoria, es atención. Y cuando el espíritu se fija en una idea con mucha aplicación, a la que considera desde todos los puntos de vista, y de la no quiere desviarse, a pesar de otras ideas que le llegan de través, es lo que llamamos estudio o contención espiritual. El acto de dormir que no viene acompañado de ningún sueño implica el cese de todas estas cosas; y soñar es tener estas ideas en el espíritu mientras los sentidos exteriores están cerrados, de manera que no reciben la impresión de los objetos exteriores con la vivacidad que les es común. Para mí, consiste en tener ideas sin que nos hayan sido sugeridas por ningún objeto del exterior, o por algún motivo conocido, y sin que hayan sido escogidas ni determinadas en modo alguno por el entendimiento. En cuanto se refiere a lo que llamamos éxtasis, dejo que otros juzguen si no es como soñar con los ojos abiertos.

TEÓFILO. Es bueno desbrozar estas nociones, y trataré de ayudarle en ello. Yo diría, pues, que estamos ante una sensación cuando nos apercibimos de un objeto externo, que la reminiscencia es su repetición sin que el objeto intervenga, pero que cuando sabemos que ya la hemos tenido, es recuerdo. Por lo general se considera recogimiento en otro sentido al suyo, a saber, para un estado en el que uno deja de lado los asuntos cotidianos a fin de consagrarse a alguna meditación.

Pero, dado que no existe, que yo sepa, ninguna palabra que le resulte conveniente a su noción, señor, podríamos aplicarle la que usted emplea. Le prestamos atención a los objetos que nosotros distinguimos y preferimos respecto a otros. La atención que prosigue en el espíritu, ya continúe o no el objeto externo, e incluso ya se encuentre o no en él, es consideración, la cual, al tender al conocimiento sin relación con la acción, será contemplación. La atención que tiene por objetivo aprender (es decir, adquirir unos conocimientos para conservarlos), es estudio. Considerar para formar algún plan, es meditar. Pero soñar parece no ser otra cosa que seguir ciertos pensamientos por el placer que nos producen, sin tener otro objetivo, motivo por el cual la ensoñación puede conducir a la locura: nos olvidamos, olvidamos el dic cur hic[32], nos acercamos a los sueños y a las quimeras, construimos castillos en el aire. Sólo podríamos distinguir los sueños de las sensaciones por el hecho de que los primeros no están ligados a las segundas, son como un mundo aparte. El acto de dormir constituye un cese de sensaciones, y de esta manera el éxtasis es un sueño muy profundo del que cuesta mucho despertarse, que procede de una causa interna pasajera, algo que yo añado para excluir de esta categoría ese sueño profundo que procede de un narcótico o de cualquier lesión duradera de las funciones, como sucede en el letargo. Los éxtasis están a veces acompañados de visiones. Pero también las hay sin éxtasis, y la visión, me parece, no es otra cosa que un sueño que pasa por una sensación, como si nos enseñase la verdad de los objetos. Y cuando estas visiones son divinas, hay verdad en efecto, lo cual se puede saber por ejemplo cuando contienen profecías particularizadas que el acontecimiento justifica.

§ 4. FILALETES. De los diferentes grados de contención o de relajamiento del espíritu se deduce que el pensamiento es la

acción y no la esencia del alma.

TEÓFILO. Sin duda, el pensamiento es una acción y no podría ser la esencia, pero es una acción esencial, y todas las sustancias las tienen. Antes he demostrado que nosotros tenemos siempre una infinidad de pequeñas percepciones, sin que nos apercibamos de ellas. Nunca dejamos de tener percepciones, pero es necesario que estemos a menudo sin apercepciones, como cuando no hay en nosotros percepciones distinguidas. Por no haber considerado este punto importante, una filosofía relajada y tan poco noble como poco sólida ha prevalecido en tantos espíritus bien dotados, del mismo modo que es lo que explica que nosotros hayamos ignorado prácticamente hasta ahora aquello que hay de más bello en las almas, lo cual ha provocado asimismo que hayamos encontrado tanta verosimilitud en ese error que hace creer que las almas son de una naturaleza perecedera.

Capítulo XX. De los modos del placer y del dolor

§ 1. FILALETES. Como las sensaciones del cuerpo, lo mismo que los pensamientos del espíritu, resultan indiferentes o están seguidas de placer o de dolor, no se puede describir estas ideas en mayor medida de cuanto se hace con el resto de las ideas simples ni dar ninguna definición de las palabras de las que nos servimos para designarlas.

TEÓFILO. Creo que no hay percepciones que nos resulten completamente indiferentes, pero basta con que su efecto no sea notable para que las podamos llamar así, porque parece que

el placer o el dolor consisten en una ayuda o en un impedimento notable. Confieso que esta definición no es nominal y que de tales ideas no podemos dar ninguna.

§ 2. **FILALETES.** El bien es lo que resulta apropiado para producir y para aumentar el placer en nosotros, o para disminuir o abreviar algún dolor. El mal es apropiado para producir o aumentar el dolor en nosotros o para disminuir algún placer.

TEÓFILO. Yo también soy de esa opinión. Dividimos el bien en honesto, agradable y útil, pero en el fondo creo que es preciso que o bien sea agradable por sí mismo, o bien que, sirviendo a algún otro, nos pueda dar un sentimiento agradable, es decir, el bien es agradable o útil, y lo honesto por sí mismo consiste en un placer espiritual.

§ 4, 5. **FILALETES.** Del placer y del dolor proceden las pasiones. Tenemos amor para lo que puede producir placer, y el pensamiento de la tristeza o del dolor, que puede ser producido por una causa presente o ausente, es el odio. Pero el odio o el amor que se destinan a seres capaces de felicidad o infelicidad es a menudo un desagrado o un contentamiento que sentimos que se produce en nosotros como consecuencia de la consideración de su existencia o de la felicidad de la que aquellos disfrutan.

TEÓFILO. Yo también he dado poco más o menos esta definición del amor al explicar los principios de la justicia en el prefacio de mi Codex juris gentium diplomaticus[33], a saber, que amar es ser conducido a sentir placer en la perfección, el bien o la felicidad del objeto amado. Y por este motivo no se considera o no se pide otro placer propio que ese mismo que se encuentra en el bien o el placer de aquel a quien se ama; pero, en este sentido, no amamos propiamente aquello que es incapaz de placer o felicidad, y disfrutamos de cosas de esta naturaleza

sin por ello amarlas, a no ser como consecuencia de una prosopopeya y que imaginemos que ellas mismas disfrutan de su perfección. Por tanto, no nos referimos propiamente al amor cuando decimos que amamos un bello cuadro por el placer que experimentamos al sentir sus perfecciones. Pero está permitido extender el sentido de los términos, y el uso varía en ellos. Los filósofos y los teólogos distinguen incluso dos tipos de amor, a saber, el amor que ellos denominan concupiscencia, que no es otra cosa que el deseo o el sentimiento que experimentamos por todo cuanto nos da placer, sin que nosotros nos interesemos en saber si ese mismo objeto lo recibe, y el amor benevolente, que es el sentimiento que se experimenta por aquel que como consecuencia de su placer o felicidad nos lo da a nosotros. El primero nos hace tener como objetivo nuestro placer y el segundo el del prójimo, pero en la medida que haga o más bien constituya el nuestro, puesto que si no repercutiese en nosotros en cierta manera, no podríamos interesarnos en él, ya que es imposible, se diga lo que se diga, desligarse del bien propio. He aquí cómo hay que entender el amor desinteresado o no mercenario, para concebir bien su nobleza y para evitar, no obstante, caer en lo quimérico.

§ 6. FILALETES. La inquietud (uneasiness en inglés) que un hombre siente en sí mismo ante la ausencia de una cosa que le podría proporcionar placer si estuviera presente es lo que se llama deseo. La inquietud es el principal aguijón, por no decir el único, que excita la industria y la actividad de los hombres, pues sea cual fuere el bien que se proponga a un hombre, si la ausencia de ese bien no va acompañada de ningún desplacer ni de ningún dolor, y el que está privado de dicho bien puede estar contento y a gusto sin necesidad de poseerlo, entonces no se le ocurriría desearlo y menos aún hacer esfuerzos para disfrutarlo. Por este tipo de bienes sólo siente una pura

veleidad, un término que se ha empleado para designar el grado más bajo del deseo, el que más se aproxima a ese estado en el que se encuentra el alma con respecto a una cosa que le resulta completamente indiferente cuando el desplacer que produce la ausencia de una cosa es tan poco considerable que no conduce más que a débiles deseos sin preocuparse de servirse de los medios necesarios para obtenerla. El deseo también se apaga o se ve ralentizado por el punto de vista en el que nos encontramos según el cual no puede obtenerse el bien deseado a medida que la inquietud del alma se ve curada o disminuida por esta consideración. Por otra parte, también he observado todo cuanto le he dicho sobre la inquietud en ese célebre autor inglés cuyas ideas le refiero a menudo. He tenido algunas dificultades con el significado de la palabra inglesa uneasiness. Pero el traductor francés, cuya habilidad para llevar a cabo esa labor no se puede poner en duda, señala a pie de página (cap. 20, §) que por dicha palabra inglesa el autor entiende el estado de un hombre que no se encuentra a gusto, le falta sosiego y tranquilidad en el alma, que en este sentido es puramente pasiva, y que ha sido necesario traducir por inquiétude, pues aunque no expresa exactamente la misma idea es la que más se aproxima. Esta advertencia (añade) es especialmente necesaria de cara al próximo capítulo, De la potencia, donde el autor se centra en razonar sobre esa especie de inquietud, pues si la idea que se acaba de señalar no se pusiera en relación con esta palabra no sería posible comprender con exactitud los asuntos que se tratan en ese capítulo, que son de los más importantes y delicados de toda la obra.

TEÓFILO. El traductor tiene razón, y la lectura de su excelente autor me ha hecho ver que la consideración de la inquietud es un punto clave en el cual este ha mostrado de forma particular su perspicaz y penetrante espíritu. Por ello le

he dedicado parte de mi tiempo y, tras meditar mucho sobre el asunto, estoy prácticamente convencido de que la palabra inquietud, aunque no exprese del todo la idea del autor, resulta bastante adecuada en mi opinión para la naturaleza de la cosa; aunque también creo que si uneasiness aludiera a un desagrado, una pena, un malestar o, en definitiva, un cierto dolor efectivo, en ese caso no sería válida. Yo prefiero decir que en el deseo en sí mismo hay una disposición y preparación para el dolor, más que dolor en sí mismo. Es cierto que a veces esta percepción sólo difiere de la que hay en el dolor en que la intensidad es mayor o menor, pero es que el grado es parte esencial del dolor, dado que es una percepción notable. También se observa en la diferencia que hay entre apetito y hambre, ya que cuando la irritación del estómago se hace muy fuerte, produce malestar, de modo que también ahí habría que aplicar nuestra doctrina de las percepciones que son demasiado pequeñas como para ser apercibidas, pues si lo que ocurre en nosotros cuando tenemos apetito y deseo llegara a ser lo bastante grande, entonces nos provocaría dolor. Por eso, el infinitamente sabio autor de nuestro ser ha hecho, por nuestro bien, que estemos sumidos a menudo en un estado de ignorancia y de percepciones confusas, a fin de que actuemos más rápidamente por instinto y no nos sintamos molestos ante una gran variedad de sensaciones procedentes de numerosos objetos que no siempre recordamos pero sin los cuales la naturaleza no se las ha podido arreglar para lograr sus fines. ¿Cuántos insectos nos tragamos sin darnos cuenta, cuántas personas hay que tienen un olfato tan fino que llega a incomodarlos, y cuántos objetos desagradables veríamos si nuestra vista fuera lo suficientemente aguda? En virtud también de este mismo ingenio, la naturaleza nos ha proporcionado los aguijones del deseo, a modo de rudimentos o elementos del dolor o, por así

decirlo, semidolores, o (si usted prefiere hablar de forma excesiva para expresarse con mayor contundencia) pequeños dolores imperceptibles, para que disfrutemos de los beneficios del mal sin necesidad de sufrir las molestias que conlleva. De otro modo, si la percepción fuera demasiado clara, nos encontraríamos en un estado de continua miseria mientras esperásemos la llegada del bien; en cambio, la victoria constante frente a los semidolores que experimentamos al cumplir nuestros deseos y satisfacer de algún modo ese apetito o prurito nos proporciona un gran número de semiplaceres, cuya continuidad y acumulación (al igual que el constante aumento del impulso de un cuerpo pesado que cae y adquiere ímpetu) se acaba convirtiendo en un completo y auténtico placer. Y, en el fondo, sin esos semidolores, no habría placer ni habría forma de apercibirse de que hay cosas que nos ayudan y alivian eliminando ciertos obstáculos que nos impiden encontrar la calma. De nuevo aquí vemos esa afinidad entre placer y dolor, advertida por Sócrates en el Fedón de Platón cuando los pies le picaban[34]. Esta consideración de las pequeñas ayudas o pequeñas e imperceptibles liberaciones de la tendencia contenida, de la que al final resulta un placer notable, también sirve para proporcionarnos un conocimiento más distinto de la idea confusa que tenemos y debemos tener de placer y de dolor, del mismo modo que la idea de calor o la idea de luz derivan de una serie de pequeños movimientos que traducen los de los objetos, tal como he explicado anteriormente (cap. 9, § 13), y sólo difieren aparentemente y porque no nos apercibimos de este análisis. No obstante, son muchos quienes creen hoy en día que nuestras ideas de las cualidades sensibles difieren toto genere[35] de los movimientos y de lo que ocurre en los objetos y que son algo primitivo e inexplicable, e incluso arbitrario, como si Dios

hiciera sentir al alma lo que se le antojara en lugar de lo que ocurre en el cuerpo, lo cual se aleja bastante del análisis auténtico de nuestras ideas. Pero volviendo a la inquietud, es decir, a esas pequeñas e imperceptibles súplicas que nos tienen continuamente en vilo, se trata de determinaciones confusas, de modo que frecuentemente no sabemos con exactitud qué es lo que nos falta. En cambio, en el caso de las inclinaciones y pasiones, al menos sabemos qué queremos, aunque las percepciones confusas también son parte de su forma de actuar y las pasiones también causan esa inquietud o prurito. Estos impulsos son como muchos y pequeños resortes que intentan activarse y hacen que nuestra máquina se ponga en marcha. Y ya he señalado anteriormente que por eso nunca actuamos de forma indiferente, aun cuando así lo parezca, como, por ejemplo, al girar a la derecha en vez de a la izquierda al final de una calle. La decisión que tomamos surge de esas determinaciones insensibles unidas a las acciones de los objetos y del interior del cuerpo, que hacen que nos sintamos más cómodos moviéndonos de una manera que de otra. En alemán, el péndulo de un reloj se denomina Unruhe, es decir, inquietud. Podríamos decir lo mismo de nuestro cuerpo, que nunca es capaz de estar totalmente a gusto: y aunque lo estuviera, una nueva impresión procedente de un objeto o un pequeño cambio en los órganos, los vasos o las vísceras alteraría su equilibrio y lo obligaría a hacer un pequeño esfuerzo para recuperar el mejor estado posible, lo cual provoca una lucha perpetua que, por así decirlo, hace las veces de inquietud de nuestro reloj, y por eso tal denominación resulta de mi agrado.

§ 6. FILALETES. La alegría es un placer que el alma siente cuando considera asegurada la posesión de un bien presente o futuro, y estamos en posesión de un bien desde el momento en

que se halla en nuestro poder de tal modo que podamos disfrutar de él cuando queramos.

TEÓFILO. Las lenguas carecen de términos lo suficientemente bien definidos como para distinguir nociones similares. Tal vez la palabra latina gaudium se aproxime más a esa definición de la alegría que laetitia, que también traducimos por la palabra alegría, pero desde mi punto de vista se refiere a un estado en el que el placer predomina en nosotros, ya que incluso en la más profunda tristeza y en mitad de las penas más amargas uno puede darse algún placer como beber o escuchar música, a pesar de que predomine el desagrado. Asimismo, en mitad de los dolores más agudos, el espíritu puede hallarse en un estado de alegría, como le sucedía a los mártires.

§ 8. FILALETES. La tristeza es una inquietud que siente el alma cuando piensa en un bien perdido del cual podría haber disfrutado más tiempo o cuando está atormentada por un mal presente de forma efectiva.

TEÓFILO. La presencia efectiva no sólo puede provocar tristeza, sino también el temor a un mal venidero, de modo que, según creo, las definiciones de alegría y tristeza que acabo de dar son las que mejor se adaptan al uso. Con respecto a la inquietud, en el dolor y, por consiguiente, en la tristeza, hay algo más. Incluso en la alegría se da la inquietud, pues es la que hace que el hombre se mantenga despierto, activo, lleno de esperanza para ir más lejos. La alegría ha llegado a causar muertes por exceso de emoción y, en esos casos, había algo más que una simple inquietud.

§ 9. FILALETES. La esperanza es la satisfacción del alma que piensa en el disfrute que probablemente obtendrá de una cosa apta para proporcionarle placer. (§ 10) Y el temor es una

inquietud que siente el alma cuando piensa en un mal futuro que puede llegarle.

TEÓFILO. Si la inquietud significa un desplacer, entonces reconozco que acompaña siempre al temor; pero considerándola como ese aguijón insensible que nos empuja, también se puede aplicar a la esperanza. Los estoicos consideraban las pasiones como opiniones: así pues, la esperanza era para ellos la opinión de un bien futuro, y el temor, la opinión de un mal futuro. Pero yo prefiero decir que las pasiones no son ni satisfacciones ni desplaceres ni opiniones, sino tendencias o, más bien, modificaciones de la tendencia, que nacen de la opinión o las ideas y van acompañadas de placer o desplacer.

§ 11. FILALETES. La desesperación es el pensamiento que se tiene de que un bien no puede ser obtenido, lo cual puede causar aflicción y, a veces, desidia.

TEÓFILO. La desesperación, considerada como una pasión, es una especie de tendencia fuerte que se encuentra totalmente contenida, lo cual causa un violento enfrentamiento y un gran desplacer. Pero cuando la desesperación va acompañada de desidia e indolencia, se trata de una opinión más que de una pasión.

§ 12. FILALETES. La cólera es la inquietud o desorden que sentimos después de sufrir una ofensa, y va acompañada de un deseo presente de venganza.

TEÓFILO. Parece que la cólera es algo más simple y general, ya que los animales, a los que nadie ofende, también son susceptibles de sentirla. En la cólera hay un esfuerzo violento que tiende a deshacerse del mal. El deseo de venganza puede persistir cuando uno es de sangre fría y cuando se siente más odio que cólera.

§ 13. FILALETES. La envidia es la inquietud (el desplacer) del alma que procede de la consideración de un bien que

deseamos pero que está en posesión de otra persona que, en nuestra opinión, no debería haber tenido preferencia sobre nosotros para poseerlo.

TEÓFILO. A juzgar por esa noción, la envidia siempre sería una pasión loable y basada en la justicia, al menos según la opinión de cada uno. Pero me temo que con frecuencia lo que envidiamos es el mérito reconocido, a pesar de que perderíamos todo interés en ese mérito si fuera nuestro. Incluso solemos envidiar a las personas que poseen un bien que nunca nos molestaríamos en conseguir; simplemente nos bastaría con ver a esas personas privadas de tales cosas aunque no estuviéramos pensando en aprovecharnos de sus despojos y ni siquiera existiese la posibilidad de que eso sucediera, ya que algunas posesiones son como pinturas in fresco: se pueden destruir, pero no arrebatar.

§ 17. **FILALETES.** En muchas personas, la mayoría de las pasiones dejan una huella en el cuerpo y provocan diversos cambios que no siempre son sensibles: por ejemplo, la vergüenza, que es una inquietud del alma que sentimos al considerar que hemos hecho algo indecente o que puede disminuir la estima que otros tienen de nosotros, no siempre va acompañada del rubor.

TEÓFILO. Si los hombres observaran con ahínco los movimientos externos que acompañan a las pasiones, sería difícil disimularlas. En cuanto a la vergüenza, es digno de consideración el hecho de que a veces algunas personas modestas sienten movimientos similares a los producidos por la vergüenza cuando simplemente son testigos de una acción indecente.

Capítulo XXI. De la potencia y de la libertad

§ 1. FILALETES. Cuando el espíritu observa cómo una cosa deja de existir y cómo otra que antes no existía empieza a hacerlo, y concluye que en el futuro habrá otras cosas similares producidas por agentes similares, lo que está haciendo es considerar en una cosa la posibilidad que existe de que una de sus ideas simples sea modificada y, en la otra, la posibilidad de producir ese cambio, y a partir de ahí el espíritu se forma la idea de potencia.

TEÓFILO. Si la potencia responde al latín potentia, entonces es lo opuesto al acto, y el paso de la potencia al acto es el cambio. Es lo que Aristóteles entiende por movimiento cuando dice que se trata del acto o tal vez la actuación de lo que está en potencia[36]. Por tanto, se puede afirmar en general que la potencia es la posibilidad de cambio. Ahora bien, como el cambio o la realización de esa posibilidad es acción en un sujeto y pasión en otro, entonces hay dos potencias, una pasiva y otra activa. La activa podrá ser llamada facultad y la pasiva quizá podría llamarse capacidad o receptividad. Es cierto que la potencia activa se toma a veces en un sentido más perfecto cuando, además de la simple facultad, se da la tendencia; y es así como yo la entiendo en mis consideraciones dinámicas. Se le podría atribuir en particular la palabra fuerza, y la fuerza sería o entelequia o esfuerzo, ya que tengo la impresión de que la entelequia (aunque Aristóteles la considere de una forma tan general que incluye en ella también toda acción y todo esfuerzo) se ajusta mejor a las fuerzas actuantes primitivas, y la palabra esfuerzo, a las derivativas. Incluso hay

también una especie de potencia pasiva más particular y cargada de realidad, que es la que se halla en la materia, donde no sólo hay movilidad (que es la capacidad o receptividad de movimiento), sino también resistencia, que incluye la impenetrabilidad y la inercia. Las entelequias, es decir, las tendencias primitivas o sustanciales, cuando van acompañadas de percepción, constituyen almas.

§ 3. FILALETES. La idea de potencia expresa algo relativo. Pero, ¿acaso tenemos alguna idea, del tipo que sea, que no incluya alguna relación? Nuestras ideas de extensión, duración, número, ¿acaso no contienen todas en sí mismas una relación secreta entre partes? Lo mismo se observa de una forma aún más notable en las de figura y movimiento. Las cualidades sensibles, ¿qué son sino potencias de diferentes cuerpos con respecto a nuestra percepción? ¿Y no dependen en sí mismas del grosor, la forma, la contextura y el movimiento de las partes? Todo ello crea una especie de relación entre ellas, de forma que nuestra idea de potencia puede situarse perfectamente, a mi modo de ver, entre las demás ideas simples.

TEÓFILO. En el fondo, las ideas que acabamos de enumerar son compuestas: las de las cualidades sensibles sólo se encuentran entre las ideas simples a causa de nuestra ignorancia, y las demás, que conocemos distintamente, sólo siguen ahí a causa de una indulgencia que no deberíamos tener. Es parecido a lo que ocurre con los axiomas más comunes, que podrían ser y merecerían ser demostrados entre los teoremas y, sin embargo, los dejamos como axiomas, como si fueran verdades primitivas. Esta indulgencia hace más daño de lo que pensamos; aunque también es cierto que no siempre estamos en disposición de prescindir de ella.

§ 4. **FILALETES.** Si nos fijamos bien, los cuerpos no nos proporcionan a través de los sentidos una idea tan clara ni tan distinta de la potencia activa como la que obtenemos a través de las reflexiones que hacemos acerca de las operaciones de nuestro espíritu. Solamente hay, según creo, dos tipos de acciones de las que tenemos idea, a saber: pensar y mover. En lo que respecta al pensamiento, el cuerpo no nos da ninguna idea y sólo podemos obtenerla mediante la reflexión. Tampoco obtenemos mediante el cuerpo ninguna idea del inicio del movimiento.

TEÓFILO. Estas observaciones son muy oportunas, y aunque estemos considerando el pensamiento de una forma tan general que incluya cualquier percepción, no es mi intención discutir sobre el uso de las palabras.

FILALETES. Cuando el cuerpo mismo está en movimiento, ese movimiento es en el cuerpo una acción más que una pasión; pero cuando una bola de billar se desplaza por el impacto del taco, no se trata de una acción de la bola, sino de una simple pasión.

TEÓFILO. Hay que puntualizar algo a este respecto, ya que, según las leyes que se han podido establecer, los cuerpos no adquirirían movimiento con el impacto si no tuvieran ya movimiento en sí mismos. Pero dejemos de momento este asunto.

FILALETES. Por el mismo motivo, cuando una bola empuja a otra que se encuentra en su camino y la pone en movimiento, lo único que hace es comunicarle el movimiento que había recibido y, al mismo tiempo, perder otro tanto.

TEÓFILO. Veo que esa idea errónea que los cartesianos pusieron en boga, como si los cuerpos perdieran la misma cantidad de movimiento que la que transmiten, y que hoy en día los experimentos y la razón han desmentido hasta el punto

de que incluso el ilustre autor de la Investigación sobre la verdad la ha abandonado (ha impreso expresamente un pequeño discurso para retractarse de ella)[37], sigue haciendo que hasta los más eruditos se confundan y construyan razonamientos sobre tan ruinosos cimientos.

FILALETES. La transmisión del movimiento sólo nos da una idea muy oscura de una potencia activa de mover que está presente en los cuerpos; en cambio, nosotros simplemente vemos que el cuerpo transfiere el movimiento, pero de ninguna manera lo produce.

TEÓFILO. No sé si lo que está insinuando es que el movimiento pasa de sujeto a sujeto y se transfiere la misma cantidad (idem numero[38]) de movimiento. Sé que algunos han llegado a afirmarlo (entre otros, el padre Casati[39], jesuita, pese a toda la escuela), pero dudo que usted o sus amigos, que por lo general están lejos de tales fantasías, compartan esa idea. Sin embargo, si no se transmite el mismo movimiento, habría que admitir entonces que se produce un nuevo movimiento en el cuerpo que lo recibe, de modo que el cuerpo transmisor actuaría, por un lado, pero al mismo tiempo sufriría la pérdida de parte de su fuerza. Si bien no es cierto que el cuerpo pierda tanto movimiento como da, sí que es cierto que pierde movimiento y que pierde tanta fuerza como da, como ya expliqué en otra parte, de manera que hay que admitir, en todo caso, la existencia en el cuerpo de fuerza o potencia activa (entiendo la potencia en el sentido más noble que he explicado un poco antes, según el cual la tendencia se une a la facultad). A pesar de todo, sigo estando de acuerdo con usted en que la idea más clara de potencia activa nos proviene del espíritu y que sólo se encuentra en las cosas que tienen analogía con ella, es decir, en las entelequias, pues la materia sólo muestra de forma adecuada la potencia pasiva.

§ 5. **FILALETES.** Encontramos en nosotros mismos la potencia de empezar o no empezar, de continuar o terminar distintas acciones de nuestra alma y distintos movimientos de nuestro cuerpo, y eso simplemente a raíz de un pensamiento o una elección de nuestro espíritu que determina y ordena, por así decirlo, que una acción en particular se haga o no se haga. Esa potencia es lo que denominamos voluntad. El uso efectivo de esa potencia se denomina volición; la finalización o la producción de una acción a partir de esa orden del alma se dice que es voluntaria, y toda acción que se realiza sin dicha dirección del alma se denomina involuntaria.

TEÓFILO. Me parece totalmente correcto y acertado. No obstante, para ser más franco e ir quizá un poco más allá, diré que la volición es el esfuerzo o la tendencia (conatus) para dirigirnos hacia lo que nos parece bueno y alejarnos de lo que nos parece malo, de modo que esa tendencia resulta inmediatamente de la apercepción que se tenga. Y el corolario de esta definición es el famoso axioma según el cual de la unión del querer y el poder surge la acción, ya que de toda tendencia deriva una acción cuando nada lo impide. Así pues, no sólo las acciones interiores y voluntarias de nuestro espíritu se derivan de ese conatus, sino también las exteriores, es decir, los movimientos voluntarios de nuestro cuerpo, en virtud de la unión entre alma y cuerpo que ya expliqué antes. También hay esfuerzos que resultan de las percepciones insensibles, de las cuales no nos apercibimos y a las que prefiero llamar apeticiones en vez de voliciones (aunque también existan apeticiones aperceptibles), puesto que solamente se denominan acciones voluntarias aquellas de las que nos podemos apercibir y que pueden ser objeto de nuestra reflexión cuando derivan de la consideración del bien y el mal.

FILALETES. La potencia de apercibir es lo que llamamos entendimiento: hay percepción de ideas, percepción del significado de los signos y, por último, percepción de la adecuación o inadecuación existente entre algunas de nuestras ideas.

TEÓFILO. Nos apercibimos de muchas cosas que no entendemos dentro y fuera de nosotros, y las entendemos cuando tenemos ideas distintas que nos permiten reflexionar y extraer verdades necesarias. Por eso los animales no tienen entendimiento (al menos en ese sentido), aunque tengan la facultad de apercibirse de las impresiones más notables y distinguidas, tal como el jabalí se percata de una persona que le grita y va directo hacia esa persona de la que antes sólo había tenido una percepción desnuda pero confusa, igual que del resto de objetos que había en su campo de visión y cuyos rayos le golpeaban en el cristalino. Por tanto, en el sentido que yo le doy, el entendimiento se corresponde con lo que los latinos llamaban intellectus, y el ejercicio de esa facultad se llama intelección: una percepción distinta unida a la facultad de reflexionar que no se da en los animales. Cualquier percepción unida a esa facultad es un pensamiento (algo que no atribuyo a los animales, como tampoco el entendimiento), de modo que se puede afirmar que la intelección tiene lugar cuando el pensamiento es distinto. En cuanto a la percepción del significado de los signos, no merece la pena distinguirla aquí de la percepción de las ideas significadas.

§ 6. FILALETES. Se suele decir que el entendimiento y la voluntad son dos facultades del alma, un término bastante cómodo si se utilizara como se deberían usar todas las palabras: teniendo cuidado de que no creen ningún tipo de confusión en el pensamiento de los hombres, como sospecho que ha ocurrido aquí con el alma. Cuando se nos dice que la voluntad es esa

facultad superior del alma que regula y ordena todas las cosas, que es o no es libre, que determina las facultades inferiores o que sigue el dictamen del entendimiento, aunque estas afirmaciones se puedan entender en un sentido claro y distinto, me temo, sin embargo, que generan en muchas personas la idea confusa de un gran número de agentes que actúan distintamente en nosotros.

TEÓFILO. Es una cuestión que ha mantenido ocupadas a las diferentes escuelas filosóficas desde hace tiempo: saber si existe una distinción real entre el alma y sus facultades y si una facultad es realmente diferente de otra. Los reales han dicho que sí, y los nominales que no[40], y la misma cuestión se ha debatido con respecto a muchos otros seres abstractos que en teoría deben correr la misma suerte. Pero no creo que ahora sea momento de zanjar este asunto y adentrarnos en terreno pantanoso, aunque recuerdo que para Episcopius[41] era de tal importancia que llegó a creer que no se podría hablar de libertad del hombre si las facultades del alma fueran seres reales. No obstante, aun cuando fueran seres reales y diferenciados, sólo se podrían considerar agentes reales hablando de forma excesiva. No son las facultades o cualidades las que actúan, sino las sustancias por medio de las facultades.

§ 8. FILALETES. Se puede decir que un hombre es libre en tanto tiene el poder de pensar o no pensar, de moverse o no moverse, según la preferencia o la elección de su propio espíritu.

TEÓFILO. El término libertad es muy ambiguo. Hay libertad de derecho y libertad de hecho. Según la libertad de derecho, un esclavo no es libre y un súbdito tampoco es del todo libre, pero un pobre es tan libre como un rico. La libertad de hecho consiste en la potencia de hacer lo que se desee o en la potencia de querer como es debido. De lo que usted habla,

señor, es de la libertad de hacer, que tiene distintos grados y variedades. Generalmente, quien dispone de más medios es más libre de hacer lo que quiere, pero la libertad se entiende particularmente con respecto al uso de las cosas que normalmente están en nuestro poder y, sobre todo, con respecto al libre uso de nuestro cuerpo. Así pues, la prisión y las enfermedades, que nos impiden mover nuestro cuerpo y nuestros miembros como queramos y como normalmente haríamos, transgreden nuestra libertad y, por eso, un prisionero no es libre y un paralítico no dispone del libre uso de sus miembros. La libertad de querer también se entiende de dos formas diferentes: una es cuando se opone a la imperfección o a la esclavitud del espíritu, que es una coacción u obligación de tipo interno, como la que nace de las pasiones; la otra consiste en oponer la libertad a la necesidad. En el primer sentido, los estoicos decían que sólo los eruditos son libres, y, en efecto, el espíritu no es libre cuando está poseído por una gran pasión, ya que entonces no se puede querer como es debido, es decir, con la deliberación que requiere. Por consiguiente, sólo Dios es perfectamente libre y los espíritus creados sólo lo son en la medida en que estén por encima de sus pasiones, y esa libertad se refiere propiamente a nuestro entendimiento. En cambio, la libertad del espíritu, opuesta a la necesidad, se refiere a la voluntad pura en tanto que se diferencia del entendimiento. Es lo que se denomina franco arbitrio, y consiste en no querer que las pasiones e impresiones más fuertes que el entendimiento pueda presentar ante la voluntad pongan freno a su contingencia y aporten una necesidad absoluta y, por así decirlo, metafísica. Es en ese sentido en el que suelo afirmar que el entendimiento puede determinar la voluntad (según la prevalencia de las percepciones y las razones): haciendo que

nos inclinemos por algo sin llegar a generarnos una necesidad, aunque la voluntad sea segura e infalible.

§ 9. **FILALETES.** Asimismo, es conveniente tener en cuenta que nadie se ha atrevido todavía a considerar una pelota como un agente libre, ya esté en movimiento después de haber sido impulsada por una raqueta o esté en reposo. Esto se debe a que no concebimos que una pelota piense ni tenga ningún tipo de volición que le haga preferir el movimiento al reposo.

TEÓFILO. Si todo aquello que actúa sin impedimento es libre, entonces una pelota que está en movimiento en un horizonte continuo sería un agente libre. Pero como muy bien indicó Aristóteles, para decir que las acciones son libres no sólo se requiere que sean espontáneas, sino también deliberadas.

FILALETES. Por eso consideramos el movimiento o el reposo de la pelota bajo la idea de cosa necesaria.

TEÓFILO. El apelativo necesario exige tanta circunspección como el de libre. La siguiente verdad condicional, a saber, suponiendo que la pelota esté en movimiento en un horizonte continuo sin obstáculo alguno, esta continuará con el mismo movimiento, puede ser vista en cierto modo como necesaria, aunque en el fondo esta consecuencia no sea totalmente geométrica, pues sólo es, por así decirlo, presuntiva, y se basa en la sabiduría de Dios, que no varía su influencia sin un motivo (presumimos que en el presente no existe); pero la proposición absoluta que afirma que la pelota que aquí tenemos está ahora en movimiento en este plano es solamente una verdad contingente, y, en ese sentido, la pelota es un agente contingente no libre.

§ 10. **FILALETES.** Supongamos que llevamos a un hombre mientras está profundamente dormido a una habitación en la que hay una persona a la que tiene muchas ganas de ver y con la que está deseando conversar, y cerramos la puerta con llave;

el hombre se despierta y se siente encantado de encontrarse con esa persona y, por tanto, se queda gustosamente en la habitación. No creo que nadie se atreva a poner en duda que el hombre se ha quedado en ese lugar voluntariamente. Sin embargo, no tiene la libertad de salir si así lo desea, por lo que vemos que la libertad no es una idea que forme parte de la volición.

TEÓFILO. Me parece que ese ejemplo está muy bien escogido para señalar que en cierto sentido una acción o un estado pueden ser voluntarios sin ser libres. Sin embargo, cuando los filósofos y teólogos discuten sobre el libre arbitrio, tienen en mente un sentido totalmente diferente.

§ 11. FILALETES. La libertad falta cuando la parálisis impide que las piernas obedezcan la determinación del espíritu, a pesar de que para el paralítico el quedarse sentado pueda ser algo voluntario en tanto prefiera estar así a cambiar de lugar. Por consiguiente, voluntario no es lo opuesto a necesario, sino a involuntario.

TEÓFILO. Me encantaría que hubiera esa precisión en el lenguaje, pero la práctica se aleja de ello y los que oponen la libertad a la necesidad no aluden a las acciones exteriores, sino al acto mismo de querer.

§ 12. FILALETES. Un hombre despierto no es más libre de pensar o no pensar que de impedir o no impedir que su cuerpo toque a otro cuerpo. Pero lo que sí suele estar en su mano es conducir sus pensamientos de una idea a otra, y en ese caso es tan libre con respecto a sus ideas como lo es con respecto a los cuerpos en los que se apoya, y puede ir de uno a otro como mejor le parezca. Sin embargo, hay ideas que, al igual que algunos movimientos, están tan ancladas en el espíritu que en determinadas circunstancias es imposible alejarlas de él por muchos esfuerzos que se hagan. Un hombre al que están

torturando no tiene la libertad de alejar la idea de dolor y, a veces, una pasión violenta actúa en nuestro espíritu del mismo modo que el viento más furioso actúa sobre nuestro cuerpo.

TEÓFILO. Existe orden y conexión entre los pensamientos al igual que entre los movimientos, ya que uno y otro se corresponden perfectamente, aunque la determinación en los movimientos sea pura y libre y en el caso del ser pensante esté basada en la elección, pues el bien y el mal solamente lo inclinan a tomar una determinación, pero no lo fuerzan. Y es que cuando el alma representa a los cuerpos mantiene sus perfecciones y, a pesar de que dependa del cuerpo (en el buen sentido) en las acciones involuntarias, es independiente y hace que sean los cuerpos los que dependan de ella en las demás acciones. Pero esa dependencia es sólo metafísica y consiste en la consideración que Dios ha tenido por uno al regular la otra, o más por una cosa que por la otra según las perfecciones originales de cada uno, mientras que la dependencia física consiste en la influencia inmediata que uno recibe de aquello de lo que depende. Por lo demás, tenemos pensamientos involuntarios que en parte nos llegan del exterior a través de los objetos que afectan a nuestros sentidos, y en parte del interior a través de las impresiones (a menudo insensibles) que nos quedan de las percepciones anteriores que continúan actuando y se mezclan con las nuevas. En ese sentido, somos pasivos, e incluso cuando estamos en guardia nos vienen imágenes (bajo las cuales no sólo incluyo las representaciones de las figuras, sino también las de los sonidos y otras cualidades sensibles), como en los sueños, sin que las llamemos. La lengua alemana las denomina fliegende Gedancken, algo así como pensamientos voladores, que no están en nuestro poder y que a veces están llenos de absurdos que hacen sentir escrúpulos a las personas decentes y sirven como ejercicio

práctico a casuistas y directores de conciencias. Es como en una linterna mágica que proyecta figuras sobre un muro a medida que se gira algo en su interior. Pero nuestro espíritu, al percatarse de alguna imagen que le llega, puede decir: ¡Alto ahí!, y, por así decirlo, detenerla. Además, el espíritu puede entrar, si le apetece, en determinadas progresiones de pensamientos que lo conducen a otros pensamientos (se entiende que es así cuando las impresiones internas o externas no prevalecen). También es verdad que en esto los hombres difieren mucho, tanto por el temperamento como por el nivel de autocontrol que hayan alcanzado, de modo que unos son capaces de superar impresiones que en cambio arrastran a otros.

§ 13. FILALETES. La necesidad se da allí donde el pensamiento no tiene cabida. Cuando esa necesidad aparece en un agente capaz de volición y el comienzo o la continuación de una acción son contrarios a la preferencia de su espíritu, yo lo denomino obligación; y cuando se impide o termina una acción de forma contraria a la volición de ese agente, déjenme llamarlo cohibición. En cuanto a los agentes que carecen totalmente de pensamiento o volición, se trata de agentes necesarios en todos los sentidos.

TEÓFILO. Hablando con propiedad me parece que, aunque las voliciones sean contingentes, la necesidad no debe oponerse a la volición, sino a la contingencia, como ya he señalado en el § 9, y la necesidad no debe ser confundida con la determinación, pues no hay menos conexión o determinación entre los pensamientos que entre los movimientos (estar determinado es algo totalmente distinto a verse forzado o empujado a hacer algo por obligación). Y si no somos siempre conscientes de la razón que nos determina o, mejor dicho, aquella por la que nos determinamos a nosotros mismos, se

debe a que somos tan incapaces de apercibirnos de todo el juego de nuestro espíritu y sus pensamientos (la mayoría de las veces imperceptibles y confusos) como lo somos de desentrañar los mecanismos que la naturaleza hace actuar en los cuerpos. Así pues, si se entiende que la necesidad es esa determinación segura del hombre que podría ser prevista por un espíritu perfecto que contara con un conocimiento perfecto de todas las circunstancias de lo que ocurre dentro y fuera del hombre, entonces resultaría evidente que cualquier acto libre sería necesario, ya que los pensamientos están tan determinados como los movimientos que representan; pero hay que distinguir lo necesario de lo contingente, aunque esté determinado. No sólo las verdades contingentes no son necesarias, sino que sus conexiones no siempre son de una absoluta necesidad, pues hay que admitir que existen diferencias en la forma de determinar entre las consecuencias que se sacan en materia necesaria y las que se sacan en materia contingente. Las consecuencias geométricas y metafísicas necesitan, pero las consecuencias físicas y morales inclinan sin necesitar; incluso lo físico tiene algo de moral y voluntario con respecto a Dios porque las leyes del movimiento no tienen más necesidad que la de lo mejor. Ahora bien, Dios elige libremente, aunque esté determinado a elegir lo mejor. Y como los cuerpos no eligen por sí mismos (Dios ha elegido por ellos), el uso ha querido que se les llame agentes necesarios, a lo cual no me opongo, siempre y cuando no se confunda lo necesario con lo determinado y nadie se imagine que los seres libres actúan de una forma indeterminada, un error que ha prevalecido en algunas personas y destruye las verdades más importantes, incluyendo el siguiente axioma fundamental: nada ocurre sin motivo, sin el cual no se pueden demostrar adecuadamente ni la existencia de Dios ni otras grandes verdades. En cuanto a la obligación, lo

apropiado es distinguir dos tipos: una física, como cuando se lleva a prisión a un hombre en contra de su voluntad o se le arroja por un precipicio, y otra moral, como, por ejemplo, el temor a un mal mayor (aunque esta acción, a pesar de ser forzada, en cierto modo, no por ello deja de ser voluntaria). También podemos sentirnos forzados por la consideración de un bien mayor, como cuando se tienta a un hombre proponiéndole un enorme beneficio, aunque a eso no se le suele llamar obligación.

§ 14. **FILALETES.** Veamos ahora si podemos zanjar la cuestión que se está discutiendo desde hace mucho tiempo y que, en mi opinión, carece de sentido porque es ininteligible: la de saber si la voluntad del hombre es libre o no.

TEÓFILO. Hay motivos para indignarse por la extraña forma de actuar de aquellos que se atormentan discutiendo sobre cuestiones mal planteadas: buscan lo que saben y no saben lo que buscan.

FILALETES. La libertad, que sólo es potencia, pertenece únicamente a los agentes y no puede ser atributo o modificación de la voluntad, que no es en sí misma otra cosa sino potencia.

TEÓFILO. Tiene razón, señor, si nos atenemos a la propiedad del lenguaje. No obstante, se puede excusar de algún modo el uso corriente: se suele atribuir potencia al calor o a otras cualidades, es decir, al cuerpo en tanto posee esa cualidad; y del mismo modo, en este caso la intención es preguntar si el hombre es libre al querer.

§ 15. **FILALETES.** La libertad es la potencia que tiene un hombre de hacer o no hacer alguna acción en función de lo que quiera.

TEÓFILO. Si los hombres entendieran por libertad sólo eso, cuando se preguntan si la voluntad o el arbitrio son libres, su

pregunta sería verdaderamente absurda. Pero veremos ahora qué es exactamente lo que se preguntan, aunque ya lo he dicho antes. Es cierto, pero en virtud de otro principio, que se preguntan (al menos muchos de ellos) algo absurdo e imposible, al pretender una libertad de equilibrio absolutamente imaginaria e impracticable y que además no les serviría si les fuera posible tenerla, es decir, si fuera posible que tuvieran la libertad de querer a pesar de todas las impresiones que pudieran proceder del entendimiento, lo cual destruiría la verdadera libertad, que deriva de la razón, y nos situaría por debajo de los animales.

§ 17. FILALETES. Quien dijera que la potencia de hablar dirige la potencia de cantar o que la potencia de cantar obedece o desobedece al poder de hablar se estaría expresando con tanta propiedad e inteligibilidad como quien dice (y es algo habitual) que la voluntad dirige el entendimiento y que el entendimiento obedece o no obedece a la voluntad. § 18. No obstante, esta forma de hablar ha prevalecido y ha causado, si no me equivoco, mucho desconcierto, aunque la potencia de pensar no influya más en el poder de elegir (y viceversa) de cuanto influye la potencia de cantar en el de bailar. § 19. Estoy de acuerdo en que tal o cual pensamiento pueden proporcionar al hombre la ocasión de ejercer su potencia de elección, y que la elección del espíritu puede ser la causa de que esté pensando efectivamente en tal o cual cosa, al igual que el estar cantando una determinada melodía puede dar lugar a que se ejecute un determinado baile.

TEÓFILO. No sólo proporcionan ocasión de hacer algo, ya que se da también una cierta dependencia: sólo podemos querer aquello que consideramos bueno, y la elección de la voluntad mejora a medida que progresa la facultad de entender, al igual que según lo vigoroso que sea queriendo, el hombre podrá

determinar sus pensamientos por elección propia en lugar de verse determinado y arrastrado por percepciones involuntarias.

FILALETES. Las potencias son relaciones y no agentes.

TEÓFILO. Si las facultades esenciales sólo son relaciones y no añaden nada más a la esencia, entonces las cualidades y las facultades accidentales o sujetas al cambio son otra cosa y se podría afirmar con respecto a estas últimas que suelen depender unas de otras en el ejercicio de sus funciones.

§ 21. FILALETES. En mi opinión, la cuestión no debe ser si la voluntad es libre, que es hablar con muy poca propiedad, sino si el hombre es libre. Dicho eso, afirmo que uno es libre en tanto pueda preferir (según la dirección o la elección de su espíritu) la existencia de una acción a la no existencia de esa acción y al contrario, es decir, hacer que exista o no exista según lo desee. Sería muy difícil concebir un ser más libre que aquel que es capaz de hacer lo que quiere, de modo que el hombre parece ser tan libre con respecto a las acciones que dependen de ese poder que reside en su interior como la libertad puede a su vez hacerlo libre, si se me permite la expresión.

TEÓFILO. Cuando se razona sobre la libertad de la voluntad o sobre el franco arbitrio, uno no se está preguntando si el hombre puede hacer lo que quiera, sino si hay suficiente independencia en su misma voluntad. No se pregunta si sus piernas son libres o si tiene libertad para moverse a sus anchas, sino si tiene el espíritu libre, y en qué consiste eso. En este sentido, una inteligencia podrá ser más libre que otra y la inteligencia suprema se halla en una perfecta libertad que las criaturas son incapaces de poseer.

§ 22. FILALETES. Sin embargo, los hombres que son curiosos por naturaleza y que prefieren alejar de su espíritu tanto como puedan la idea de culpa, aunque sea reduciéndose a

un estado peor que el de la necesidad fatal, no se conforman con eso. A menos que la libertad vaya aún más lejos, no es de su interés, y eso es a su modo de ver una prueba excelente de que el hombre no es del todo libre si no cuenta con la libertad de querer al igual que con la de hacer lo que quiera. § 23. A este respecto, pienso que el hombre no puede ser libre con relación a dicho acto particular de querer una acción que está en su poder una vez que la acción le ha sido propuesta a su espíritu. El motivo está muy claro: como la acción depende de su voluntad, es absolutamente necesario que exista o no exista, y dado que la existencia o no existencia tiene que seguir exactamente la determinación y la elección de su voluntad, no puede evitar querer la existencia o la no existencia de esa acción.

TEÓFILO. Yo creo que se puede suspender la elección y que es algo que se hace muy a menudo, sobre todo cuando otros pensamientos interrumpen la deliberación; así pues, aunque sea necesario que la acción sobre la que se delibera exista o no exista, de ello no se deduce que haya que resolver necesariamente la existencia o la no existencia, pues la no existencia también puede darse por falta de resolución. Tal era el caso de los areopagitas, que absolvían a los acusados cuyo proceso les había parecido demasiado complejo como para dictar sentencia fijando un plazo muy alejado en el tiempo y tomándose cien años para pensar en él.

FILALETES. Al hacer libre al hombre de esa forma, quiero decir, al hacer que la acción de querer dependa de su voluntad, tiene que haber otra voluntad o facultad de querer anterior que determine los actos de dicha voluntad, y otra que determine a esta, y así hasta el infinito, pues en cualquier punto que nos detengamos veremos que las acciones de la última voluntad no pueden ser libres.

TEÓFILO. Es cierto que se habla con poca precisión cuando se habla como si quisiéramos querer. No queremos querer, sino que queremos hacer, y si quisiéramos querer, querríamos querer querer, y así hasta el infinito: no obstante, tampoco hay que disimular que mediante acciones voluntarias solemos contribuir indirectamente a otras acciones voluntarias, y aunque no se pueda querer lo que se quiere, al igual que tampoco se puede determinar lo que se quiere, sí que se puede actuar por adelantado de modo que con el tiempo se llegue a determinar o a querer lo que se desearía poder querer o determinar en el presente. Nos apegamos a las personas, las lecturas y las consideraciones favorables, a las ideas de un determinado partido, no prestamos atención a las que proceden del partido contrario, y a través de esas prácticas y mil más que se emplean la mayoría de las veces sin intención concreta y sin pensarlo, al final conseguimos equivocarnos o, al menos, cambiar nuestras ideas y convertirnos o pervertirnos según lo que hayamos ido encontrando.

§ 25. FILALETES. Dado que es evidente que el hombre no tiene la libertad de querer querer o no, lo primero que cabe preguntarse es si el hombre tiene la libertad de querer lo que prefiera entre, por ejemplo, el movimiento o el reposo. Pero esta pregunta es tan manifiestamente absurda en sí misma que puede ser suficiente para convencer a quien reflexione sobre ella de que la libertad nada tiene que ver con la voluntad. Preguntarse si un hombre tiene libertad para querer lo que más le guste, por ejemplo, el movimiento o el reposo, hablar o callarse, es como preguntarse si un hombre puede querer lo que quiere o complacerse con lo que le place, una cuestión que, a mi modo de ver, no necesita respuesta.

TEÓFILO. Es cierto que con todo eso los hombres se crean una serie de dificultades que merecen ser resueltas. Dicen que

después de haberlo conocido y considerado todo, sigue estando en su poder el hecho de querer, no sólo lo que más les agrade, sino también todo lo contrario, simplemente para demostrar su libertad. Pero hay que tener en cuenta que ese capricho o esa terquedad, o al menos esa razón que les impide fijarse en otras razones, también forma parte de la balanza y hace que les agrade lo que fuera de ese contexto no les agradaría, de modo que la elección siempre está determinada por la percepción. Por tanto, no se quiere lo que se querría, sino lo que agrada, aunque la voluntad pueda contribuir indirectamente y como a lo lejos a hacer que algo agrade o no agrade, como ya he señalado. Y como los hombres apenas se molestan en desentrañar todas esas consideraciones distintas, no es sorprendente que el espíritu se embrolle tanto en este asunto, que esconde muchos recovecos.

§ 29. **FILALETES.** Cuando preguntamos qué es lo que determina a la voluntad, la verdadera respuesta consiste en decir que es el espíritu quien lo hace. Si esa respuesta no es satisfactoria, entonces queda claro que el sentido de la pregunta se reduce en realidad a lo siguiente: ¿quién empuja al espíritu, en cada ocasión particular, a concretar en tal movimiento o en tal reposo el poder general que tiene de dirigir sus facultades hacia el movimiento o hacia el reposo? A lo cual respondo que lo que nos lleva a permanecer en el mismo estado o a continuar la misma acción es únicamente la satisfacción presente que se haya en ello. Al contrario, el motivo que incita a cambiar es siempre alguna inquietud.

TEÓFILO. Dicha inquietud, como ya he demostrado en el capítulo anterior, no siempre es un desplacer, al igual que la comodidad no siempre implica una satisfacción o un placer. Normalmente, lo que hace que nos inclinemos más hacia un lado que hacia otro es una percepción insensible que no se

puede distinguir ni desentrañar y para la cual no podemos dar una razón.

§ 30. FILALETES. La voluntad y el deseo no deben confundirse: un hombre puede desear librarse de la gota, pero como sabe que calmar ese dolor puede provocar que un peligroso humor pase a alguna parte más vital del cuerpo, su voluntad no puede depender de ninguna acción encaminada a disipar el dolor.

TEÓFILO. Ese tipo de deseo es una especie de veleidad con respecto a una voluntad completa, ya que el deseo sería positivo si no se temiera un mal mayor al conseguir lo deseado o, tal vez, si no se esperara un bien mayor al dejarlo de lado. No obstante, se puede afirmar que hay en el hombre un cierto grado de voluntad de librarse de la gota pero que no siempre se esfuerza hasta el final, y es a esa voluntad que implica alguna imperfección o impotencia a la que denominamos veleidad.

§ 31. FILALETES. Conviene tener en cuenta, sin embargo, que lo que determina la voluntad de actuar no es el bien mayor, como se suele pensar, sino más bien alguna inquietud efectiva que, por lo general, es la más apremiante. Se le puede dar el nombre de deseo, que es efectivamente una inquietud del espíritu originada por la privación de algún bien ausente (otro caso es el deseo de ser librado del dolor). No todo bien ausente produce un dolor proporcional al grado de excelencia que posee (o que reconocemos en él), mientras que sí que es cierto que todos los dolores generan un deseo igual a ellos mismos, pues la ausencia del bien no siempre es un mal, como lo es la presencia del dolor. Por eso se puede imaginar y presagiar un bien ausente sin dolor; pero desde el momento en que haya algún tipo de placer, habrá inquietud en la misma proporción. § 32. ¿Quién no ha sentido en el deseo lo que el sabio dice de la esperanza (Proverbios 13, 12), que, diferida, enferma el

corazón? Raquel grita: ¡Dame hijos o me muero! (Génesis 30, 1). § 34. Cuando el hombre está perfectamente satisfecho del estado en el que se encuentra, o cuando está absolutamente libre de cualquier inquietud, ¿qué voluntad puede quedarle si no es la de continuar en ese estado? Por eso el sabio autor de nuestro ser instaló en los hombres la desazón del hambre y la sed, y otros deseos naturales, con el fin de excitar y determinar nuestras voluntades hacia nuestra propia conservación y hacia la continuación de la especie. Es mejor casarse que abrasarse, dice san Pablo (1 Cor 7, 9). Y cierto es que el sentimiento presente provocado por una pequeña quemadura tiene más poder en nosotros que los atractivos de los mayores placeres futuros. § 35. Es verdad que es una máxima tan sólidamente establecida la que afirma que el bien y el sumo bien son los que determinan la voluntad que no me sorprende para nada que se haya supuesto como algo indudable. Sin embargo, tras una investigación precisa, me veo obligado a concluir que el bien y el sumo bien, aunque juzgado y reconocido como tal, no determinan la voluntad; a menos que, a pesar de llegar a desearlo de una forma proporcional a su excelencia, dicho deseo nos haga sentir inquietud por aquello de lo que carecemos. Supongamos que un hombre está convencido de la utilidad de la virtud hasta el punto de ver que es necesaria para quien se propone algo grande en este mundo o espera ser feliz en el otro: aun así, hasta que ese hombre no se sienta hambriento o sediento de justicia, su voluntad no se determinará en pos de ninguna acción que lo lleve a la búsqueda de ese excelente bien, y cualquier otra inquietud que se cruce en su camino arrastrará su voluntad hacia otras cosas. Por otra parte, supongamos que un hombre entregado al vino se da cuenta de que con la vida que lleva está arruinando su salud y agotando su capital, que perderá el honor ante los

demás, atraerá enfermedades y al final acabará en la indigencia sin nada con que satisfacer ya esa pasión por beber que con tanta fuerza lo tiene poseído. Sin embargo, los arrebatos de inquietud que siente al no estar rodeado de sus compañeros de juerga lo conducen a la taberna a las horas a las que está acostumbrado a ir, aun cuando tenga presente la idea de perder la salud y el capital y puede que hasta la de perder la felicidad en la otra vida, una felicidad que sabe que no es un bien desdeñable, pues reconoce que es mucho más excelente que el placer de beber o el vano parloteo de una panda de borrachos. Por tanto, no es por haber perdido de vista el soberano bien por lo que continúa el desenfreno; de hecho, es capaz de presagiarlo y de reconocer su excelencia, hasta el punto de que en el tiempo que transcurre entre las horas que emplea en beber se resuelve a buscarlo. Pero cuando le asalta la inquietud al verse privado de su placer habitual, ese bien que reconoce que es más excelente que el de beber pierde fuerza en su espíritu y la inquietud efectiva, que produce impresiones más fuertes, es lo que dirige su voluntad hacia la acción a la que está acostumbrado, y prevalece en cuanto hay oportunidad, a pesar de que al mismo tiempo se prometa a sí mismo de forma secreta no volver a hacer la misma cosa y piense que será la última vez que actúe contra su mayor interés. Todo ello le obliga, de vez en cuando, a afirmar:

Video meliora proboque;
deteriora sequor[42].

Veo la mejor opción y la apruebo, pero elijo la peor. Esta sentencia, admitida como verdadera y confirmada por la experiencia constante, es fácil de comprender mediante este ejemplo, aunque tal vez no sea tan evidente en otros casos.

TEÓFILO. En estas consideraciones hay cosas hermosas e indiscutibles. No obstante, no me gustaría que de ahí se dedujera que hay que abandonar los antiguos axiomas que afirman que la voluntad persigue el sumo bien o que huye de lo que siente como el sumo mal. La falta de interés por los verdaderos bienes se debe en buena medida a que, en los asuntos y en las ocasiones en que los sentidos apenas intervienen, la mayoría de nuestros pensamientos son, por así decirlo, sordos (yo en latín los llamo cogitations caecas[43]), esto es, carentes de percepción y sentimiento, y consistentes en el empleo totalmente desprovisto de caracteres, como los algebristas que calculan acudiendo sólo de vez en cuando a las figuras geométricas tratadas, las palabras suelen provocar en estos casos el mismo efecto que los caracteres aritméticos o algebraicos. Normalmente razonamos con palabras y casi sin pensar en el objeto, aunque ese conocimiento no puede calar hondo, pues hace falta algo vivo para que nos conmueva. Sin embargo, así es como los hombres suelen pensar en Dios, en la virtud o en la felicidad: hablan y razonan sin ideas expresas, y no es que no puedan tenerlas (de hecho, están presentes en su espíritu), sino que no se molestan en profundizar en el análisis. A veces tienen ideas de un bien o de un mal ausente, pero son muy débiles y, por tanto, no es sorprendente que apenas les conmuevan. De modo que si preferimos lo peor es porque sentimos el bien que encierra pero no el mal ni el bien que se hallan en la opción contraria. Damos por sentado y creemos, o más bien nos limitamos a recitar basándonos en la fe ajena o, como mucho, en la del recuerdo de nuestros razonamientos pasados, que el bien supremo se encuentra en la mejor opción o el mal supremo en la opción contraria. Pero cuando no los prevemos, nuestros pensamientos y razonamientos contrarios al sentimiento son una especie de psitacismo[44] que nada

proporciona al espíritu para el presente; y si no ponemos medidas para remediar esto, se lo llevará el viento, como ya señalé antes, en el cap. 2, § 11, y los más hermosos preceptos de la moral, junto con las más sensatas reglas de la prudencia, sólo pueden calar en un alma que sea sensible a ello (directamente o, por lo menos, ya que no siempre puede ser así, indirectamente, como mostraré a continuación) y no sea sensible a lo contrario. Cicerón dice atinadamente en alguna parte que si nuestros ojos pudieran ver la belleza de la virtud, la amaríamos con ardor[45]: pero al no ocurrir eso ni nada similar, no hay que sorprenderse si en el combate entre la carne y el espíritu este último sucumbe con tanta frecuencia, pues no aprovecha bien sus ventajas. Este combate no es otra cosa sino la oposición de las diferentes tendencias que nacen de los pensamientos confusos y los pensamientos distintos. Los pensamientos confusos suelen presentarse con claridad, mientras que los pensamientos distintos suelen ser claros solamente en potencia: podrían ser claros si nos tomáramos la molestia de profundizar en el sentido de las palabras o de los caracteres, pero como no lo hacemos, ya sea por negligencia o debido a la brevedad del tiempo, acabamos oponiendo palabras desnudas o al menos imágenes muy débiles a sentimientos vivos. Conocí a un hombre, con un cargo prominente en la Iglesia y en el Estado, que a causa de sus enfermedades se vio obligado a hacer dieta, aunque reconoció que no se había podido resistir al olor de los manjares que les llevaban a los demás al pasar delante de su celda. Es, sin duda, una debilidad vergonzosa, pero así están hechos los hombres. No obstante, si el espíritu aprovechara bien sus ventajas, triunfaría con creces. Habría que empezar por la educación, que debe estar regulada de forma que los verdaderos bienes y los verdaderos males se expongan lo máximo posible revistiendo las nociones que nos

formamos de ellos de las circunstancias más adecuadas para tal fin; y un hombre hecho y derecho al que le falte esa excelente educación debería empezar ya (más vale tarde que nunca) a buscar placeres iluminadores y razonables para oponerlos a los de los sentidos, que son confusos pero calan hondo. Y, en efecto, la misma gracia divina es un placer que proporciona luz. Por eso, cuando un hombre tiene buenas intenciones debe crear para sí leyes y normas con vistas al futuro y aplicarlas rigurosamente; y debe también alejarse de las circunstancias que le puedan corromper, ya sea de forma brusca o paulatina, según la naturaleza de la cosa: un viaje emprendido a propósito puede curar a un enamorado; un retiro a tiempo nos puede alejar de las compañías que nos llevan por el mal camino. Francisco de Borja, general de los jesuitas que al final ha sido canonizado, estaba acostumbrado a beber mucho cuando era un hombre de mundo, de modo que cuando pensó en hacer su retiro redujo al mínimo la ingesta de alcohol volcando cada día una gota de cera en el bocal que se había acostumbrado a vaciar. Hay que neutralizar las aficiones peligrosas mediante otras aficiones inocentes, como la agricultura o la jardinería; hay que huir de la ociosidad, recoger muestras curiosas de la naturaleza o del arte, hacer experimentos e investigaciones; hay que buscarse alguna ocupación inexcusable (si no se tiene ninguna) o alguna conversación o lectura útil y agradable. En resumen, hay que aprovechar los buenos impulsos, como si fueran una llamada divina, para adoptar resoluciones eficaces. Pero como no siempre es posible llevar a cabo un análisis de las nociones de los verdaderos bienes y males para percibir el placer y el dolor que esconden a fin de que nos conmuevan, hay que adoptar de una vez por todas la siguiente norma: esperar a contar con las conclusiones de la razón, asimilarlas y seguirlas, a pesar de que lo normal sea que después de eso sólo se

perciban mediante pensamientos sordos y desprovistas de atractivos sensibles. El objetivo es lograr sobreponernos a las pasiones y a las inclinaciones insensibles o inquietudes una vez adquirido el hábito de actuar según los dictámenes de la razón, que hará que la virtud se nos presente como algo agradable y natural. Pero no estamos tratando aquí de dar y enseñar preceptos de moral o directrices y lecciones espirituales para el ejercicio de la auténtica piedad; basta con que al considerar el proceder de nuestra alma seamos capaces de distinguir el origen de nuestras debilidades, pues ese conocimiento nos proporcionará al mismo tiempo el conocimiento de los remedios.

§ 36. FILALETES. La inquietud presente, que nos apremia, sólo influye en la voluntad y la determina de forma natural hacia esa felicidad a la que todos tendemos en todas nuestras acciones, ya que todos contemplamos el dolor y el uneasiness (es decir, la inquietud o, mejor dicho, el desasosiego, que hace que no nos sintamos a gusto) como cosas incompatibles con la felicidad. De hecho, un pequeño dolor ya es suficiente para corromper todos los placeres de los que estemos gozando. Por consiguiente, lo que determina de forma constante la elección de nuestra voluntad con respecto a la siguiente acción es siempre alejarnos del dolor mientras sintamos que nos afecta de alguna manera, pues ese alejamiento es el primer paso hacia la felicidad.

TEÓFILO. Si considera su uneasiness o inquietud como un verdadero desplacer, en ese sentido no estoy de acuerdo en que sea el único aguijón, puesto que es más frecuente que sean esas pequeñas apercepciones insensibles que podríamos llamar dolores imperceptibles, si no fuera porque la noción de dolor implica la de apercepción. Estos pequeños impulsos consisten en librarse continuamente de los pequeños impedimentos, en lo

cual trabaja nuestra naturaleza sin que nos demos cuenta. Y ahí radica esa inquietud que sentimos sin tener conocimiento de ella, que nos permite actuar sobre las pasiones aun cuando parecemos estar totalmente tranquilos, pues nunca estamos del todo libres de acciones y movimientos, que surgen precisamente porque la naturaleza siempre está trabajando para encontrarse más a gusto. A su vez, esto es también lo que nos determina antes de cualquier consulta en los casos que nos parecen más indiferentes, pues nunca estamos en perfecto equilibrio ni podemos estar en el punto medio exacto entre dos opciones. Ahora bien, si esos elementos del dolor (que a veces, cuando se hacen demasiado grandes, degeneran en dolor o verdadero desplacer) fueran auténticos dolores, estaríamos condenados a una situación miserable mientras persiguiéramos el bien que buscamos con inquietud y ardor. Pero ocurre todo lo contrario y, como ya dije anteriormente (§ 6 del capítulo anterior), el cúmulo de esos pequeños y continuos éxitos de la naturaleza, que busca estar cada vez más a gusto tendiendo al bien y deleitándose con su imagen o disminuyendo la sensación de dolor, es ya un placer considerable y a menudo vale más la pena que el disfrute en sí mismo del propio bien; y por mucho que haya que considerar esa inquietud como algo incompatible con la felicidad, opino que la inquietud es esencial para la felicidad de los seres. Además, esta felicidad no consiste nunca en una perfecta posesión, que los volvería insensibles y atontados, sino en un progreso continuo e ininterrumpido hacia bienes mayores acompañado siempre de un deseo o, al menos, de una inquietud constante en el sentido que acabo de explicar, es decir, que no llega a incomodar, sino que se limita a esos elementos o rudimentos del dolor inaperceptibles por separado pero suficientes para servir de aguijón y despertar la voluntad, tal como sucede con el apetito en un hombre sano cuando no

llega a ese punto de ansiedad que nos hace sentir impacientes y atormentados debido a un excesivo apego a la idea de aquello que nos falta. Esas apeticiones, pequeñas o grandes, son lo que en las escuelas filosóficas se denomina motus primo primi[46] y en realidad suponen los primeros pasos que la naturaleza nos hace dar, no tanto hacia la felicidad como hacia la alegría, pues en esos casos sólo nos preocupa el presente, aunque la experiencia y la razón aprenden a regular esas apetencias y a moderarlas para que puedan conducirnos a la felicidad. Ya dije algo sobre este asunto anteriormente (libro I, cap. 2, § 3). Las apeticiones son como la tendencia de la piedra, que va siempre lo más directa posible pero no lo mejor encaminada hacia el centro de la Tierra, sin poder prever que se encontrará rocas contra las que se partirá, mientras que si hubiera tenido voluntad y medios para desviarse se habría acercado más a su objetivo. Del mismo modo: a veces, cuando vamos directos hacia el placer presente, caemos en el precipicio de la miseria, y por eso la razón opone las imágenes de los mayores bienes o males aún por venir a la firme resolución y el hábito de pensar antes de actuar y ceñirse a lo que ya se haya identificado como lo mejor, incluso cuando las razones sensibles de nuestras conclusiones ya no estén presentes en el espíritu y prácticamente sólo sean imágenes débiles o incluso pensamientos sordos proporcionados por las palabras o los signos desprovistos de una explicación efectiva. En conclusión: las claves son el piénselo bien y el memento; lo primero para crearse uno mismo sus leyes, y lo segundo para seguirlas, incluso sin necesidad de pensar en la causa de tales leyes, aunque es conveniente reflexionar en ellas lo máximo posible a fin de tener el alma colmada de una alegría razonable y de un placer acompañado de luz.

§ 37. **FILALETES.** Estas precauciones son sin duda tanto más necesarias en la medida que la idea de un bien ausente no puede contrarrestar la idea de cualquier inquietud o de cualquier desplacer que nos esté atormentando en el presente mientras ese bien no despierte algún deseo en nosotros. ¿Cuánta gente no hay a la que se le representan las indescriptibles alegrías del paraíso mediante representaciones vivas que ellos mismos admiten como posibles y probables y que, sin embargo, se conforman de buena gana con la felicidad de la que disfrutan en este mundo? Como las inquietudes de sus deseos efectivos prevalecen y se orientan rápidamente hacia los placeres de esta vida, estas personas determinan a sus voluntades a que los busquen y, mientras tanto, son totalmente insensibles a los bienes de la otra vida.

TEÓFILO. En parte esto se debe a que con frecuencia los hombres apenas se persuaden de su existencia y, aunque la afirmen, una incredulidad oculta reina en el fondo de su alma, pues o bien no han llegado a comprender las sólidas razones que confirman esa inmortalidad de las almas digna de la justicia divina, que es el fundamento de la verdadera religión, o bien no recuerdan haberlas comprendido, y hace falta lo uno o lo otro para persuadirse. Pocas personas conciben siquiera que sea posible la vida futura, tal como la verdadera religión e incluso la verdadera razón enseñan, y están muy lejos de percibir su probabilidad, por no decir su certeza. Todo cuanto piensan se reduce a psitacismo o a imágenes a la mahometana, groseras y vacías, que ellos mismos encuentran poco verosímiles. Mucho haría falta para que les calara tan hondo como (según dicen) les ocurría a los soldados del príncipe de los Asesinos[47], el Señor de la Montaña. A estos soldados se los llevaban mientras dormían profundamente a un lugar colmado de delicias en el que creían estar en el paraíso y donde

unos supuestos ángeles o santos les imbuían las mismas ideas que ese príncipe les inculcaba, y después, tras dormirlos de nuevo, los devolvían al lugar del que se los habían llevado. Lo sucedido les daba fuerzas para hacerlo todo, incluso para quitar la vida a los príncipes enemigos de su señor. No sé si al final hirieron a este Señor o Senior (Viejo) de la Montaña, pues no se habla de muchos grandes príncipes a los que hiciera asesinar, y eso que los historiadores ingleses mencionan una carta que se le atribuye a fin de exculpar al rey Ricardo I del asesinato de un conde o príncipe de Palestina a quien este Señor de la Montaña reconoce haber mandado asesinar porque le había ofendido. Sea como fuere, puede que este príncipe de los Asesinos, movido por un gran celo por su religión, sólo quisiera proporcionar a la gente una idea ventajosa del paraíso que acompañara siempre al pensamiento y le impidiese volverse sordo, sin pretender con ello que creyeran que habían estado en el mismísimo paraíso. Y aún suponiendo que lo hubiera pretendido, no habría que sorprenderse de que tales fraudes piadosos surtan mayor efecto que la propia verdad mal presentada. No obstante, nada tendría más fuerza que la verdad si se intentara llegar a conocerla bien y hacerla valer; y sin duda que habría formas de conducir a los hombres hacia ella. Cuando me detengo a pensar en la fuerza que pueden tener la ambición o la avaricia en aquellos que se suben una vez a ese estilo de vida, prácticamente desprovisto de atractivos sensibles y presentes, no desespero y me reafirmo en la idea de que la virtud surtiría un efecto infinitamente mayor, acompañada como está de tantos bienes sólidos, si una pertinente revolución del género humano la pusiera un día en boga, de moda. Seguro que se podría acostumbrar a los jóvenes a hacer del ejercicio de la virtud su mayor fuente de placer. E incluso los hombres adultos podrían prescribirse leyes y adquirir el hábito de

seguirlas y eso les conduciría a la virtud (en el caso de que se hubieran alejado de ella) con tanta fuerza e inquietud como la que puede sentir un borracho cuando se le impide ir a una taberna. Estoy muy contento de haber añadido estas consideraciones sobre la posibilidad e incluso sobre la sencillez de los remedios para nuestros males, pues no desearía contribuir a desanimar a los hombres en la búsqueda de los verdaderos bienes exponiendo solamente nuestras debilidades.

§ 39. FILALETES. Prácticamente todo consiste en hacer que deseemos de forma constante los verdaderos bienes. Y rara vez se produce en nosotros alguna acción voluntaria sin que un deseo la acompañe, y por eso se suelen confundir voluntad y deseo. No obstante, no hay que considerar la inquietud, que forma parte o que al menos es una consecuencia de la mayoría de las pasiones, como algo enteramente excluido de este punto, pues el odio, el temor, la cólera, la envidia o la vergüenza tienen cada una de ellas su inquietud asociada mediante la cual influyen en la voluntad. Dudo que alguna de estas pasiones exista totalmente sola, e incluso creo que sería complicado encontrar alguna pasión que no esté acompañada de deseo. Y como nuestra eternidad no depende del momento presente, miramos más allá, sean cuales sean los placeres de los que estemos disfrutando ahora; y el deseo, al acompañar a esas miradas anticipadas hacia el futuro, arrastra siempre consigo a la voluntad. Por tanto, incluso en medio de la alegría, lo que sustenta a la acción de la que depende el placer presente es el deseo de prolongarlo y el temor a quedar privados de él, y cada vez que una inquietud mayor que aquella se apodera del espíritu lo determina de inmediato a una nueva acción y el placer presente se pasa por alto.

TEÓFILO. Varias percepciones e inclinaciones concurren en la volición perfecta, que es el resultado del conflicto entre ellas.

Hay algunas que son imperceptibles por separado, pero cuya acumulación provoca una inquietud que nos empuja sin que sepamos el motivo; hay varias que al unirse nos conducen hacia un objeto o nos alejan de él, y en tal caso se trata de deseo o un temor, acompañado también de una inquietud, pero que no siempre llega a ser placer o desplacer. Por último, hay impulsos acompañados efectivamente de placer y de dolor, y todas esas percepciones son o bien sensaciones nuevas o bien imaginaciones que nos quedan de alguna sensación pasada (acompañadas o no del recuerdo), las cuales, al renovar los atractivos que esas mismas imágenes tenían en las sensaciones anteriores, renuevan también los impulsos antiguos de manera proporcional a la vivacidad de la imaginación. Y de todos esos impulsos resulta al final el esfuerzo prevalente, que constituye la voluntad plena. Sin embargo, los deseos y las tendencias de los que nos apercibimos también suelen llamarse voliciones, aunque menos enteras, según prevalezcan y nos arrastren o no. Por consiguiente, es fácil determinar que la volición apenas podrá subsistir sin deseo y sin fuga, que es como creo que se podría denominar lo opuesto al deseo. La inquietud no sólo se da en las pasiones incómodas, como el odio, el temor, la cólera, la envidia o la vergüenza, sino también en las opuestas, como el amor, la esperanza, el sosiego, el favor o la gloria. Se puede decir que dondequiera que haya placer, habrá inquietud; pero lo contrario no siempre es cierto, ya que a menudo sentimos inquietud sin saber lo que necesitamos y, en tal caso, no hay ningún deseo formado.

§ 40. **FILALETES.** Normalmente, la inquietud más apremiante entre aquellas de las que creemos poder liberarnos es la que acaba determinando a la voluntad hacia la acción.

TEÓFILO. Como el resultado de la ponderación marca la determinación final, creo que puede ocurrir que no prevalezca

la más apremiante de las inquietudes, pues en caso de que prevaleciera a cada una de las tendencias opuestas (consideradas por separado), podría ser que las demás juntas la superaran. Incluso es posible que el espíritu recurra a la astucia o a las dicotomías para hacer que unas veces prevalezcan unas y otras, otras, al igual que en una asamblea se puede hacer que prevalezca un partido mediante la mayoría de votos, según se realice el orden de las preguntas. Es cierto que el espíritu debe planificarlo con antelación, pues durante la confrontación ya no es momento oportuno para servirse de esos artificios: todo lo que se presente entonces tendrá su peso en la balanza y contribuirá a formar una dirección compuesta, casi como en la mecánica, y no se podrá detener si no se marca un límite a tiempo.

Fertur equis auriga neque audit currus habenas[48].

§ 41. FILALETES. Si además de eso uno se pregunta qué es lo que despierta el deseo, respondemos que es la felicidad y nada más. Felicidad y miseria son las denominaciones de dos extremos cuyos límites finales nos resultan desconocidos. Son algo que el ojo no ha visto, el oído no ha escuchado y el corazón del hombre jamás ha comprendido. Pero en nosotros se originan vivas impresiones de una y otra mediante diferentes clases de satisfacción y alegría, tormento y pena, que yo incluyo, para abreviar, bajo los términos placer y dolor. Ambos son apropiados tanto para el espíritu como para el cuerpo o, para ser más exactos, sólo pertenecen al espíritu, aunque unas veces se originan en él a raíz de determinados pensamientos y otras veces en el cuerpo a raíz de determinadas modificaciones del movimiento. § 42. Así pues, la felicidad considerada en toda su extensión es el mayor placer del que somos capaces; al igual que la miseria, considerada del mismo modo, es el mayor dolor que podamos sentir. Y el grado más bajo de lo que podemos

llamar felicidad es ese estado en el que, liberados de todo dolor, disfrutamos de tal cantidad de placer presente que no podríamos conformarnos con menos. Llamamos bien a lo que puede producirnos placer, y mal a lo que puede producirnos dolor. No obstante, suele ocurrir que no los denominemos así cuando uno u otro de esos bienes o males compiten con un bien o un mal mayor.

TEÓFILO. No sé si el placer más grande es posible; más bien pienso que ese placer puede crecer hasta el infinito, pues no sabemos hasta qué límite llegarán nuestros conocimientos y nuestros órganos durante toda esa eternidad que nos espera. Por tanto, creo que la felicidad es un placer duradero, lo cual no podría tener lugar sin una continua progresión hacia nuevos placeres. Si consideramos a dos individuos de los cuales uno progresa en este sentido incomparablemente más rápido y disfruta de mayores placeres que el otro, veremos que cada uno es feliz en sí mismo y para sus adentros, aunque su felicidad sea muy desigual. Así pues, la felicidad es, por así decirlo, un camino a través de placeres; y el placer no es más que un paso y un avance hacia la felicidad, el más corto que se puede hacer siguiendo las impresiones presentes, pero no siempre el mejor, como ya mencioné hacia el final del § 36. Se puede perder el verdadero camino al intentar seguir el más corto, al igual que la piedra que va recta puede encontrarse demasiado pronto con obstáculos que le impidan avanzar lo suficiente hacia el centro de la Tierra. Esto demuestra que la razón y la voluntad son las que nos conducen hacia la felicidad, mientras que el sentimiento y el apetito sólo nos llevan al placer. Ahora bien, aunque el placer no pueda recibir una definición nominal, como tampoco la luz o el calor, sí que puede, al igual que ellos, recibir una definición causal, y creo que en el fondo el placer es un sentimiento de perfección y el dolor un sentimiento de

imperfección, siempre y cuando sean lo suficientemente notables como para percibirlos, ya que las pequeñas percepciones insensibles de alguna perfección o imperfección, que son como los elementos del placer y del dolor, y de los que he hablado tantas veces, producen inclinaciones y propensiones, pero todavía no pasiones en sí mismas. Hay inclinaciones insensibles de las que no nos apercibimos; las hay también sensibles, cuya existencia y objeto conocemos, pero cuya formación no sentimos, y que son inclinaciones confusas que atribuimos al cuerpo aunque siempre haya algún elemento relacionado con ellas en el espíritu; y por último, hay inclinaciones distintas, originadas por la razón, cuya fuerza y formación sentimos, y los placeres de esta clase, que se encuentran en el conocimiento y la producción del orden y de la armonía, son precisamente los más estimables. Vuestro autor tiene razón al afirmar que generalmente todas estas inclinaciones, pasiones, placeres y dolores pertenecen sólo al espíritu o al alma. Yo incluso añadiría que el origen de cada una de ellas se encuentra en el alma misma (si consideramos las cosas con un cierto rigor metafísico), pero que sin embargo también está justificado afirmar que los pensamientos confusos provienen del cuerpo, pues en ese asunto la consideración del cuerpo, y no la del alma, nos proporciona algo distinto y explicable. El bien es lo que proporciona o confiere placer, al igual que el mal es lo que favorece al dolor. Pero en el conflicto con un bien mayor, el bien que nos privara de aquel se podría convertir en un auténtico mal, en tanto que podría contribuir al dolor que de ahí surgiera.

§ 47. FILALETES. El alma tiene el poder de suspender el cumplimiento de algunos de esos deseos y es, por consiguiente, libre de considerarlos uno tras otro y compararlos. En eso consiste la libertad del hombre y aquello que se denomina,

aunque de manera inapropiada en mi opinión, libre arbitrio. Y del mal uso que se hace de esta facultad surge toda esa diversidad de aberraciones, errores y faltas en los que caemos cuando determinamos nuestra voluntad demasiado pronto o demasiado tarde.

TEÓFILO. La ejecución de nuestro deseo queda suspendida o detenida cuando no es lo suficientemente fuerte como para conmovernos y para superar la dificultad o la incomodidad que implica satisfacerlo. La dificultad, a veces, consiste solamente en una pereza o lasitud insensible que nos desanima sin darnos cuenta y que es mayor en personas que han recibido una educación poco exigente o cuyo temperamento es flemático o que están desmoralizadas por la edad o los fracasos en sus intentos. Pero cuando el deseo es lo bastante fuerte por sí solo como para conmovernos si nada lo impide, las inclinaciones contrarias pueden detenerlo, ya consistan estas en una simple propensión, que es como un elemento o el comienzo del deseo, o lleguen a constituir el deseo en sí mismo. Pero como estas inclinaciones, propensiones y deseos contrarios se deben encontrar ya en el alma, esta no los tiene en su poder y, por consiguiente, no podría resistirse de manera libre y voluntaria permitiendo que la razón entrara en juego, salvo que utilice otro recurso: desviar la atención del espíritu. ¿Y cómo percatarse de hacerlo en caso de que sea necesario? Ahí está la clave, sobre todo cuando nos invade una fuerte pasión. Por tanto, es necesario que el espíritu se haya preparado previamente y esté moviéndose ya de un pensamiento a otro para evitar detenerse demasiado en un peldaño resbaladizo o peligroso. Es bueno para ello acostumbrarse a pensar sólo de pasada en ciertas cosas, con el objetivo de conservar una mayor libertad de espíritu. Pero lo mejor sin duda es acostumbrarse a proceder metódicamente y ciñéndose a una cadena de

pensamientos conectados mediante la razón y no mediante el azar (es decir, mediante impresiones insensibles y casuales). Esto se puede conseguir adquiriendo el hábito de recogerse de vez en cuando y elevarse por encima del tumulto presente de las impresiones y, por así decirlo, salir del lugar en el que nos hallamos y decirnos a nosotros mismos: dic cur hic[49], respice finem[50], ¿dónde estamos? Ya sea al propósito o que vayamos al asunto, vayamos al hecho. Muchas veces los hombres necesitarían a alguien sea como fuere (como Filipo, el padre de Alejandro Magno) designado de oficio para interrumpirlos y obligarles a retomar sus deberes. Pero a falta de tal figura, conviene que cada uno se acostumbre a hacerlo por sí mismo. Y una vez en condiciones de detener el efecto de nuestros deseos y pasiones, es decir, de suspender la acción, podremos encontrar la forma de combatirlos, ya sea mediante deseos o inclinaciones contrarias o bien mediante distracciones, es decir, ocupaciones de otra naturaleza. Gracias a estos métodos y artificios nos convertimos en dueños de nosotros mismos y con el tiempo podemos conseguir pensar y querer lo que querríamos querer y lo que la razón ordena. No obstante, esto sólo se logra por vías determinadas y nunca sin motivo o mediante el principio imaginario de esa indiferencia perfecta o de equilibrio en la que algunos quisieran fundamentar la esencia de la libertad, como si fuera posible tomar una determinación sin motivo alguno e incluso contra todo motivo, e ir directamente contra toda prevalencia de las impresiones y las propensiones. Digo sin motivo, o sea, sin que se opongan otras inclinaciones, sin que hayamos intentado de antemano desviar el espíritu o sin que intervenga cualquier otro medio similar; de otro modo, sería recurrir a lo quimérico, como sucede en las facultades desnudas o cualidades ocultas de los escolásticos, donde no hay orden ni concierto.

§ 48. FILALETES. Yo también estoy a favor de esa determinación inteligible de la voluntad a través de lo que existe en la percepción y el entendimiento. Que el querer y el actuar se hagan depender de los resultados de un profundo examen es más una perfección que un fallo de nuestra naturaleza. Ahí no sólo radica la causa de que se ahogue o se limite la libertad, sino que ahí se constituye lo más perfecto y ventajoso que la libertad ofrece. Y cuanto más nos alejamos de determinarnos de esa manera, más cerca estamos de la miseria y la esclavitud. En efecto, si usted supone que en el espíritu se da una perfecta y absoluta indiferencia que no puede ser determinada en virtud del último juicio que haya hecho del bien o del mal, entonces le está atribuyendo un estado muy imperfecto.

TEÓFILO. Todo esto es de mi agrado y además demuestra que el espíritu no tiene un poder total y directo para detener siempre sus deseos, pues de otro modo nunca estaría determinado, por muchos exámenes que pudiera hacer y muy buenas razones o ideas eficaces que pudiera tener; permanecería siempre irresoluto, flotando eternamente entre el temor y la esperanza. Por tanto, es necesario que en última instancia esté determinado para que así pueda oponerse a sus deseos sólo indirectamente, abasteciéndose por adelantado de las armas para combatirlos en caso de necesidad, tal como acabo de explicar.

FILALETES. No obstante, un hombre es libre de colocarse la mano en la cabeza o dejarla quieta; es totalmente indiferente con respecto a una u otra opción, y si careciera de esa posibilidad sería una imperfección.

TEÓFILO. Hablando con exactitud, nunca se es indiferente ante dos opciones, sean cuales sean, como, por ejemplo, girar a la derecha o a la izquierda, poner el pie derecho delante (como

había que hacer en casa de Trimalción[51]) o el izquierdo, pues hacemos lo uno o lo otro sin pensar en ello, y eso es señal de que un concurso de disposiciones interiores e impresiones exteriores (aunque insensibles ambas) nos determina a tomar una opción. Sin embargo, la prevalencia es muy pequeña y en el caso concreto parece que somos indiferentes al respecto, ya que el menor motivo sensible que se presente ante nosotros puede determinarnos sin dificultad a tomar una opción en vez de la otra. Y aunque haya que realizar un cierto esfuerzo para levantar el brazo y poner la mano sobre la cabeza, es tan pequeño que lo hacemos sin problema; de otro modo, reconozco que sería una gran imperfección que el hombre fuera menos indiferente y careciese del poder de tomar fácilmente la determinación de levantar o no el brazo.

FILALETES. Pero también sería una gran imperfección si fuera igual de indiferente ante todas las situaciones, como, por ejemplo, a la hora de querer protegerse la cara o los ojos de un golpe que está a punto de recibir, es decir, si le resultara tan sencillo detener ese movimiento como los demás movimientos de los que acabamos de hablar y ante los cuales es prácticamente indiferente, pues eso provocaría que no actuara con la fuerza y la rapidez requeridas en caso de necesidad. Así pues, la determinación nos es muy a menudo útil y necesaria; y si en toda ocasión estuviéramos poco determinados y fuéramos insensibles ante las razones extraídas de la percepción del bien y del mal, careceríamos de elección efectiva. Y si la determinación dependiera de otra cosa distinta del resultado último formado en nuestro espíritu a partir del juicio que hayamos hecho del bien o del mal de una acción determinada, entonces no seríamos libres.

TEÓFILO. No hay nada más cierto, y los que buscan otra libertad no saben lo que quieren.

§ 49. **FILALETES.** Esos seres superiores que disfrutan de una perfecta felicidad están determinados a la elección del bien con mayor fuerza que nosotros y, sin embargo, no tenemos motivos para pensar que sean menos libres.

TEÓFILO. Por eso los teólogos dicen que esas sustancias bienaventuradas están confirmadas en el bien y exentas de todo peligro de caída.

FILALETES. Yo incluso creo que si fuera posible que unas pobres criaturas finitas, como lo somos nosotros, juzgaran lo que una sabiduría y una bondad infinitas pueden hacer, entonces podríamos afirmar que Dios mismo no puede elegir lo que no es bueno y que la libertad de este Ser Todopoderoso no le impide estar determinado por lo que es lo mejor.

TEÓFILO. Estoy tan convencido de esa verdad que creo que podemos afirmarla con rotundidad, por mucho que seamos criaturas pobres y finitas, y que incluso estaríamos muy equivocados si la pusiéramos en duda, pues equivaldría a menospreciar la sabiduría, la bondad y las demás perfecciones infinitas de Dios. No obstante, la elección, por muy determinada que a esta se encuentre la voluntad, no debe llamarse necesaria de forma absoluta y rigurosa; la prevalencia de los bienes apercibidos inclina sin necesitar, aunque, bien considerado, tal inclinación sea determinante y nunca deje de producir su efecto.

§ 50. **FILALETES.** Estar determinado por la razón es, en el mejor de los casos, gozar de la libertad máxima. ¿Acaso habrá alguien que desee ser imbécil basándose en la idea de que un imbécil está menos determinado por reflexiones sabias que un hombre con sentido común? Si la libertad consiste en sacudir el yugo de la razón, entonces los locos y los insensatos son los únicos seres libres, y, sin embargo, dudo que por amor a tal libertad alguien quisiera estar loco, salvo aquel que ya lo esté.

TEÓFILO. Hay personas hoy en día que creen que declamar contra la razón y tratarla como algo incómodo y pedante es un signo de sensatez. Veo librillos de charlatanes que se recrean en ello e incluso a veces leo versos demasiado hermosos como para ser empleados para expresar pensamientos tan falsos. En efecto, si los que se burlan de la razón hablaran en serio, sería un nuevo tipo de extravagancia, desconocida en siglos anteriores. Hablar contra la razón es hablar contra la verdad, pues la razón es un encadenamiento de verdades. Es hablar contra uno mismo y contra el bien propio, ya que la clave de la razón consiste precisamente en conocerlo y seguirlo.

§ 51. **FILALETES.** Al igual que la mayor perfección de un ser inteligente consiste en dedicarse de forma meticulosa y constante a la búsqueda de la verdadera felicidad, del mismo modo el fundamento de nuestra libertad consiste en el cuidado que debemos tener de no considerar como felicidad real la que sólo es imaginaria: cuanto más centrados estemos en la búsqueda invariable de la felicidad en general, que nunca deja de ser el objeto de nuestros deseos, más libre estará nuestra felicidad de la necesidad de basar su determinación en el deseo, que nos conduce hacia algún bien particular mientras no examinemos si este se relaciona con nuestra verdadera felicidad o se opone a ella.

TEÓFILO. La verdadera felicidad siempre debería ser el objeto de nuestros deseos, aunque hay motivos para dudar que así sea, pues lo normal es que apenas se piense en ella, y ya he señalado aquí más de una vez que a menos que el apetito esté guiado por la razón, tenderá al placer presente y no a la felicidad, es decir, al placer duradero, aunque tienda a hacerlo durar (véanse los epígrafes § 36 y § 41).

§ 53. **FILALETES.** Si una gran turbación puede apoderarse por completo de nuestra alma, como puede ser el dolor

provocado por una cruel tortura, entonces no somos del todo dueños de nuestro espíritu. No obstante, para moderar nuestras pasiones tanto como nos sea posible, debemos conseguir que nuestro espíritu se acostumbre a preocuparse por el bien y el mal real y efectivo, y a no permitir que un bien excelente y considerable se le escape sin que deje algo de su sabor, y así hasta que despertemos en nosotros deseos proporcionales a la excelencia de tales bienes, de modo que su ausencia nos haga sentir igual de inquietos que el temor a perderlos cuando los estamos disfrutando.

TEÓFILO. Eso coincide en buena parte con las observaciones que acabo de hacer en los §§ 31 y 35 y con lo que ya he dicho más de una vez sobre los placeres luminosos, que muestran cómo nos perfeccionan sin ponernos en peligro de caer en una imperfección mayor, como sucede con los placeres confusos de los sentidos, con los cuales se debe llevar cuidado, sobre todo cuando la experiencia aún no nos haya demostrado que podemos servirnos de ellos con seguridad.

FILALETES. Y que nadie diga aquí que no puede controlar sus pasiones ni impedir que se desencadenen, y que le obligan a actuar, pues lo que uno puede hacer ante un príncipe o cualquier gran hombre también lo puede hacer, si quiere, cuando está a solas con Dios, o en su presencia.

TEÓFILO. Esa observación es muy oportuna y deberíamos reflexionar sobre ella con frecuencia.

§ 54. **FILALETES.** Sin embargo, las diferentes elecciones que los hombres hacen en este mundo demuestran que no siempre la misma cosa es igual de buena para distintos individuos. Y de no ser porque los intereses de los hombres se extienden más allá de esta vida, la razón de esta diversidad que hace que, por ejemplo, unos se entreguen al lujo y al exceso y otros prefieran la templanza a la voluptuosidad, se explicaría

simplemente por el hecho de que basan su felicidad en cosas diferentes.

TEÓFILO. En efecto, eso es lo que sucede, aunque todo el mundo tenga o deba tener a ojos vista ese objeto común de vida futura. Es cierto que la consideración de la verdadera felicidad, incluso la de esta vida, debería bastar para preferir la virtud a las voluptuosidades, que nos alejan de ella, aunque la obligación no sea tan fuerte ni tan decisiva. Es verdad también que los gustos de los hombres son diferentes y se dice que sobre gustos no hay nada escrito. Pero como no son más que percepciones confusas, sólo hay que apegarse a ellas en el caso de objetos examinados y reconocidos como indiferentes e incapaces de perjudicarnos: de otro modo, si a alguien le agradara un veneno que puede provocarle sufrimiento o la muerte, sería ridículo afirmar que no hay que poner en tela de juicio nada que resulte de su agrado.

§ 55. FILALETES. Si no hubiera nada que esperar más allá de la sepultura, la conclusión sería sin duda muy acertada: comamos y bebamos, disfrutemos de todo lo que nos produce placer, pues mañana moriremos.

TEÓFILO. En mi opinión, hay algo que decir sobre esa conclusión. Aristóteles, los estoicos y otros muchos antiguos filósofos tenían diferente parecer y, en efecto, creo que tenían razón. Aun en el caso de que no hubiera nada después de esta vida, la tranquilidad del alma y la salud del cuerpo no dejarían de ser preferibles a los placeres que se contraponen a aquellas. Además, el hecho de que un bien no dure para siempre no es razón para desestimarlo. Pero reconozco que hay casos en los que es imposible demostrar que lo más honesto sea también lo más útil. Es, pues, la mera consideración de Dios y de la inmortalidad lo que hace que las obligaciones derivadas de la virtud y la justicia sean absolutamente indispensables.

§ 58. **FILALETES.** Considero que el juicio presente que hacemos del bien y del mal resulta siempre adecuado. Y en lo que respecta a la felicidad o a la miseria presente, cuando la reflexión no va más allá y se dejan en cuarentena todas las conclusiones, el hombre nunca elige mal.

TEÓFILO. Es decir: si todo se limitara al momento presente, no habría motivos para rechazar cualquier placer que se nos presentara, pues ya he señalado anteriormente que todo placer es un sentimiento de perfección. Pero hay determinadas perfecciones que conllevan imperfecciones mayores. Por ejemplo, si alguien se dedicara durante toda su vida a lanzar guisantes contra alfileres hasta aprender a no fallar al espetarlos, como aquel a quien Alejandro Magno mandó que se le diera como recompensa un cuarto de fanega[52] de guisantes, dicho hombre alcanzaría una cierta perfección, aunque sería muy pobre e indigna de ser comparada con otras perfecciones necesarias que entretanto habría descuidado. Por ello, la perfección que se halla en determinados placeres presentes debe entregarse sobre todo al cuidado de las perfecciones necesarias, para no vernos así hundidos en la miseria, que es el estado en el que vamos de imperfección en imperfección o de dolor en dolor. Pero si no existiera nada más que el presente, habría que conformarse con la perfección que nos llegara, es decir, con el placer actual.

§ 62. **FILALETES.** Nadie, de forma voluntaria, haría que su condición se volviera desdichada a no ser que estuviera movido por falsos juicios. No hablo de equívocos, que son consecuencias de errores inevitables y que apenas merecen el nombre de falso juicio, sino de aquel que es tal por la propia confesión que cada hombre debe hacerse a sí mismo. § 63. En primer lugar, el alma se equivoca cuando compara el placer o el dolor presentes con un placer y un dolor venideros que se

valoran en función de la distancia a la que se encuentran de nosotros; igual que un heredero pródigo que por la posesión presente de algo mínimo sería capaz de renunciar a una gran herencia que seguramente le llegaría con el tiempo. Cada uno de nosotros debe reconocer estos falsos juicios, pues el futuro se hará presente y entonces tendremos la misma ventaja de la proximidad. Si en el momento en que un hombre coge un vaso con la mano el placer de beber fuera acompañado de los dolores de cabeza y de estómago, que le vendrán dentro de unas horas, no querría ni mojarse los labios con vino. Si una pequeña diferencia de tiempo provoca semejante ilusión, con cuánta más razón una gran distancia provocará el mismo efecto.

TEÓFILO. Hay en esto cierta correspondencia entre la distancia de los lugares y la de los tiempos. Pero también existe la diferencia de que los objetos visibles disminuyen su acción sobre la vista más o menos de forma proporcional a la distancia, a diferencia de los objetos venideros, que actúan sobre la imaginación y el espíritu. Los rayos visibles son líneas rectas que se alejan proporcionalmente, pero hay líneas curvas que desde cierta distancia parecen caer en la recta y no alejarse de ella, que es como funcionan las asíntotas, cuyo intervalo aparente de la línea recta desaparece aunque en realidad permanezcan eternamente separadas. Incluso comprobamos que la apariencia de los objetos no disminuye de forma proporcional al aumento de la distancia, pues la apariencia no tarda en desaparecer por completo aunque el alejamiento no sea infinito. Por ese motivo una pequeña distancia de tiempo es capaz de ocultarnos por completo el futuro, como si el objeto hubiera desaparecido. A menudo no queda más que el nombre en el espíritu y esa especie de pensamientos, de los que

ya he hablado, sordos e incapaces de conmovernos a menos que hayamos preparado el terreno de forma metódica y habitual.

FILALETES. No hablo aquí de esa especie de falso juicio según el cual lo que está ausente no solamente se disminuye sino que se elimina por completo del espíritu de los hombres, cuando disfrutan de todo cuanto pueden obtener en el presente, y concluyen que de ahí no se derivará ningún mal.

TEÓFILO. Otro tipo de falso juicio se da cuando eliminamos la espera del bien o el mal venidero porque negamos o ponemos en duda las conclusiones extraídas del presente; pero fuera de eso, el error que aniquila la idea del futuro es igual que ese falso juicio, del que ya he hablado, que procede de una muy débil representación del futuro a la que damos poca o ninguna importancia. Por lo demás, tal vez se podría distinguir aquí entre mal gusto y falso juicio, pues a menudo ni siquiera nos planteamos si el bien futuro debe ser preferido y actuamos sólo movidos por impresiones, sin molestarnos en realizar un mínimo examen. Pero cuando lo pensamos detenidamente sucede una de estas dos cosas: o no pensamos bastante en ello y pasamos a otra cosa, sin llevar más lejos la cuestión planteada, o continuamos con el examen y llegamos a una conclusión. Algunas veces, en uno y otro caso queda un remordimiento más o menos grande; y a veces también sucede que no hay ningún formido oppositi[53] o escrúpulo, ya sea porque el espíritu se desvíe por completo o porque los prejuicios lo engañen.

§ 64. FILALETES. La limitada capacidad de nuestro espíritu es la causa de los falsos juicios que nos hacemos al comparar los bienes o los males: no somos capaces de disfrutar de dos placeres a la vez, y menos aún de disfrutar de un placer mientras estamos obsesionados por el dolor. Un poco de amargura en la copa nos impide saborear el dulzor. El mal que

sentimos en el presente es siempre el más duro de todos y exclamamos para nosotros mismos: ¡Por favor! ¡Cualquier otro dolor antes que este!

TEÓFILO. Puede variar mucho según el temperamento de los hombres, la fuerza de lo que se sienta y los hábitos adquiridos. Un hombre que sufra de gota podrá sentirse feliz porque recibe una gran fortuna y un hombre que nada en la abundancia y que podría vivir a sus anchas en sus tierras se ve sumido en la tristeza a causa de alguna desgracia cortesana. Y es que la felicidad y la tristeza surgen del resultado o de la prevalencia de los placeres o los dolores cuando hay una combinación de ambos. Leandro, empujado por los encantos de la hermosa Hero[54], no tuvo en cuenta la incomodidad y el peligro de cruzar el mar a nado por la noche. Hay personas que no pueden beber ni comer o satisfacer otros apetitos sin dolor debido a alguna enfermedad o molestia y, sin embargo, satisfacen esos apetitos más allá incluso de lo necesario y de los límites adecuados. Otros son tan apáticos o delicados que repelen cualquier placer que vaya acompañado de dolor, disgusto o incomodidad. Hay personas que se colocan muy por encima de los dolores o placeres presentes y mediocres y que prácticamente sólo actúan por temor o esperanza; otros son tan afeminados que se quejan por la más mínima molestia o corren tras el menor placer sensible en el presente como si fueran niños. Son personas a las que el dolor o el deleite presente les parece siempre el mayor; son como predicadores o panegiristas poco juiciosos para quienes, como dicen algunos, el santo del día es siempre el mayor santo del paraíso. No obstante, por mucha variedad que haya entre los hombres, siempre es cierto que sólo actúan siguiendo percepciones presentes, y cuando el futuro les afecta, es o por la imagen que tienen del futuro o por la resolución y el hábito que han adquirido de seguir hasta el

simple nombre u otro carácter arbitrario, sin contar con ninguna imagen ni signo natural, ya que no podrían oponerse a una fuerte resolución que ya han tomado ni, sobre todo, a un hábito, sin sentir inquietud y algo de pena.

§ 65. **FILALETES.** Los hombres tienen bastante tendencia a disminuir el placer futuro y a concluir por sí mismos que, aunque lo llegaran a experimentar, muy probablemente no respondería a las expectativas ni a la opinión que generalmente se tiene de él, pues su propia experiencia no sólo les ha demostrado que los placeres exaltados por otros siempre les han resultado insípidos, sino que lo que les ha reportado mucho placer en un determinado momento, en otro les ha contrariado e incluso les ha desagradado.

TEÓFILO. Esos suelen ser los razonamientos de los voluptuosos, pero también se observa que los ambiciosos y los avaros suelen considerar de una manera totalmente diferente los honores y las riquezas, aunque sólo disfruten de esos bienes de forma mediocre e incluso, con frecuencia, apenas los disfruten, pues siempre se preocupan por ir más allá. Creo que haber hecho a los hombres tan sensibles a algo que afecta tan poco a los sentidos constituye un estupendo invento de la naturaleza creadora y, si no pudieran volverse ambiciosos o avaros, sería difícil que en el estado presente de la naturaleza humana pudieran devenir lo bastante virtuosos y razonables como para trabajar en su perfección a pesar de los placeres presentes que amenazan con apartarlos de ella.

§ 66. **FILALETES.** Con respecto a las cosas buenas o malas según sus consecuencias y la aptitud que tengan para procurarnos el bien o el mal, nuestro juicio varía, ya sea porque determinemos que realmente no pueden hacernos tanto daño como efectivamente nos hacen o bien porque aunque las consecuencias sean importantes, no es seguro que la cosa no

ocurra de otra manera o, al menos, que no se pueda evitar por algunos medios como la astucia, la pericia, un cambio de conducta o el arrepentimiento.

TEÓFILO. Creo que si consideramos que la importancia de la consecuencia es la del consecuente, es decir, la magnitud del bien o del mal que puede derivarse, caeremos entonces en ese falso juicio antes mencionado en virtud del cual el bien o el mal futuro no se representaban adecuadamente. Así pues, sólo queda el segundo tipo de falso juicio del que estamos hablando ahora, a saber, aquel en el que se pone en tela de juicio la consecuencia.

FILALETES. Sería fácil mostrar con detalle que las escapatorias, de las que acabo de hablar, son también juicios irreflexivos, pero me conformaré con señalar de forma general que arriesgar un bien mayor por uno menor o exponerse a la miseria para adquirir un bien pequeño y evitar un mal pequeño basándose en conjeturas dudosas y sin haber realizado previamente un examen profundo constituyen ataques directos a la razón.

TEÓFILO. Dado que la magnitud de la consecuencia y la magnitud del consecuente son dos consideraciones heterogéneas (o que no se pueden comparar), cuando los moralistas pretenden compararlas suelen embrollarse, como parece haber sucedido con quienes han reflexionado acerca de la probabilidad. La verdad es que aquí, al igual que en otras estimaciones dispares y heterogéneas y, por así decirlo, de más de una dimensión, la magnitud de lo que se trata está en razón compuesta de una y otra estimación, del mismo modo que en un rectángulo hay dos consideraciones, a saber, el largo y el ancho. En cuanto a la magnitud de la consecuencia y los grados de probabilidad, tampoco contamos aún con esa parte de la lógica que nos permita valorarlos, y la mayoría de los casuistas

que han escrito sobre la probabilidad ni siquiera han comprendido su naturaleza, pues la han basado en la autoridad de Aristóteles en lugar de basarla en la verosimilitud, tal como deberían haberlo hecho, ya que la autoridad sólo constituye una parte de las razones que componen la verosimilitud.

§ 67. FILALETES. He aquí algunas de las causas ordinarias de este falso juicio. La primera es la ignorancia y la segunda, la inadvertencia (cuando un hombre no reflexiona sobre aquello en lo que ha sido instruido). Se trata de una ignorancia simulada y presente que seduce tanto al juicio como a la voluntad.

TEÓFILO. Siempre es presente, pero no siempre es simulada, pues no siempre uno se atreve a pensar cuando le hace falta en aquello que sabe y cuya memoria debería recordar, si tuviera un control absoluto sobre ella. La ignorancia simulada siempre va acompañada de alguna advertencia en el momento en que la simulamos, aunque es verdad que a continuación lo normal es que haya inadvertencia. El arte de ser consciente en caso de necesidad de lo que uno sabe sería uno de los más importantes, de haberse inventado; pero no veo que los hombres hayan pensado todavía en establecer sus elementos constitutivos, pues el arte de la memoria, sobre el que tantos autores han escrito, es algo totalmente distinto.

FILALETES. Por tanto, si combinamos de forma confusa y a la ligera las razones de una de las partes y dejamos escapar por negligencia varios sumandos que deben formar parte de la cuenta, esta precipitación produce tantos falsos juicios como si nos encontráramos en una situación de perfecta ignorancia.

TEÓFILO. En efecto, hacen falta muchas cosas para actuar como es debido cuando se trata de sopesar los motivos de algo. Ocurre más o menos como en los libros contables de los

comerciantes: no hay que pasar por alto ninguna suma, hay que calcular cada una por separado, ordenarlas bien y, por último, hacer un cómputo exacto. Pero pasamos por alto varias partes, ya sea al no atrevernos a pensar en ellas o al examinarlas sólo de pasada, y no atribuimos a cada una su valor adecuado, como aquel contable que en sus registros tenía mucho cuidado de calcular bien las columnas de cada página pero que calculaba muy mal las sumas individuales de cada línea o casilla antes de pasarlas a la columna, con el objetivo final de engañar a los inspectores, que se fijan sobre todo en el contenido de las columnas. Tras esto, aunque todo esté bien anotado, puede que nos equivoquemos en el cómputo de la suma de las columnas e incluso en el cómputo final, donde se realiza la suma de todas las sumas. Así pues, es necesario también tener el arte de percatarse y el de estimar las probabilidades y, además, el conocimiento del valor de los bienes y los males, a fin de emplear correctamente el arte de extraer consecuencias: y también nos haría falta atención y paciencia, aparte de todo lo anterior, para llegar a la consecuencia. En último lugar, es necesaria una firme y constante voluntad de ejecutar lo que se haya concluido, y habilidades, métodos, leyes particulares y hábitos totalmente formados para mantenerla en lo sucesivo una vez que las consideraciones que nos hayan hecho tomar dicha resolución ya no estén presentes en nuestro espíritu. Es verdad que, gracias a Dios, en lo que más importa y que se refiere a la summam rerum[55], la felicidad y la miseria, no hacen falta tantos conocimientos, ayudas y habilidades como las que harían falta para juzgar adecuadamente en un consejo de Estado o de guerra, en un tribunal de justicia, en una consulta médica, en cualquier controversia teológica o histórica o en cualquier asunto de matemáticas y mecánica; pero en compensación, sí se requiere mayor firmeza y hábito en lo que

se refiere a este punto esencial de la felicidad y la virtud a fin de tomar siempre buenas resoluciones y seguirlas. En resumen: para la verdadera felicidad, basta con un conocimiento menor y una óptima buena voluntad, de modo que el mayor idiota puede llegar a alcanzarla con tanta facilidad como la persona más docta e inteligente.

FILALETES. Vemos, pues, que el entendimiento sin libertad no sería de ninguna utilidad y que la libertad sin entendimiento no significaría nada. Si un hombre fuera capaz de saber qué puede reportarle bien o mal y no fuera capaz de dar un paso para avanzar hacia una cosa o alejarse de la otra, ¿acaso tendría una posición ventajosa por el simple hecho de poder servirse de la vista? Sería incluso más miserable, pues languidecería inútilmente persiguiendo el bien y temería el mal, que vería como algo inevitable. ¿Y acaso alguien que gozara de libertad para correr de aquí para allá, en medio de la más perfecta oscuridad, se encontraría en mejor situación que si el viento lo zarandease a su merced?

TEÓFILO. Su capricho quedaría un poco más satisfecho, pero no estaría en mejores condiciones de acercarse al bien y evitar el mal.

§ 68. FILALETES. Veamos otra fuente de falsos juicios. Satisfechos con el placer más inmediato, aquel que nos viene sin esfuerzo alguno o al que la costumbre ha vuelto agradable, no nos preocupamos de mirar más allá. Por tanto, ahí tenemos una nueva ocasión para que los hombres se formen un juicio erróneo, al no considerar como necesario para su felicidad aquello que efectivamente lo es.

TEÓFILO. Me parece que ese falso juicio está incluido en el tipo anterior, relativo a cuando nos equivocamos con respecto a las conclusiones.

§ 69. FILALETES. Queda por examinar si está en poder de un hombre cambiar la sensación de agrado o desagrado que acompaña a cualquier acción particular. En muchas ocasiones sí que es posible. Los hombres pueden y deben corregir su paladar y acostumbrarlo a nuevos sabores. También se pueden cambiar los gustos del alma. Un examen adecuado, la práctica, la aplicación o la costumbre podrían conseguir ese efecto. Así es cómo nos habituamos al tabaco, que acaba siendo agradable merced al uso o la costumbre. Lo mismo ocurre con respecto a la virtud: los hábitos tienen un gran encanto y no podemos renunciar a ellos sin que esto nos provoque cierta inquietud. Prestamos tan poca atención a este deber que tal vez nos parezca paradójico que los hombres sean capaces de conseguir que algunas cosas o acciones les resulten más o menos agradables.

TEÓFILO. Eso es lo que señalé anteriormente, en el § 37, hacia el final, y en el § 47, también hacia la parte final. Podemos hacer que nos apetezca algo y educar el gusto.

§ 70. FILALETES. La moral que se basa en fundamentos verdaderos no puede más que determinarnos hacia la virtud; basta con que tras esta vida sean posibles una felicidad o una desgracia infinitas. Hay que reconocer que una buena vida, unida a la espera de una posible felicidad eterna, es preferible a una mala vida acompañada del temor a una horrible miseria o, al menos, acompañada de la espantosa e incierta esperanza de ser aniquilado. Todo esto es absolutamente evidente, aun cuando las buenas personas tuvieran que sufrir desgracias en este mundo y las malas personas disfrutaran de una continua felicidad, lo cual normalmente no es así, pues, si lo miramos bien, creo que incluso en esta vida estos últimos se llevan la peor parte.

TEÓFILO. Así pues, aunque no hubiera nada más allá de la tumba, una vida epicúrea no sería la más razonable. Y me alegra, señor, que rectifique aquí lo que parece que había dicho en sentido contrario un poco antes, en el § 55.

FILALETES. ¿Quién podría estar tan loco como para tomar la resolución por sí mismo (si lo piensa bien) de exponerse al posible peligro de ser infinitamente desdichado, de forma que no tuviera la posibilidad de ganar otra cosa más que la pura nada, en lugar de ponerse en la situación del hombre de bien, que sólo debe temer a la nada y que cuenta con la esperanza de una felicidad eterna? He evitado hablar de la certeza o de la probabilidad del estado futuro porque en este apartado sólo tengo la intención de mostrar el falso juicio, del que cada uno debe reconocerse culpable en virtud de sus propios principios.

TEÓFILO. Las malas personas tienden a creer que la otra vida es imposible, pero su único argumento es que hay que limitarse a lo que se aprende a través de los sentidos y que ninguna persona que ellos conozcan ha vuelto del otro mundo. Hubo un tiempo en que a partir del mismo principio se rechazaba la existencia de las antípodas, cuando no se querían combinar las matemáticas con las nociones populares. Para ello se empleaban argumentos de tanto peso como los que se pueden emplear ahora para rechazar la otra vida cuando no se quiere combinar la verdadera metafísica con las nociones de la imaginación, ya que hay tres categorías de nociones, o ideas, a saber: las nociones populares, las matemáticas y las metafísicas. Las primeras no bastan para hacer que alguien crea en las antípodas, y las primeras y las segundas tampoco bastan para creer en el otro mundo. Es verdad que proporcionan conjeturas favorables, pero si las segundas establecieron de forma certera las antípodas antes de la experiencia que tenemos ahora (no hablo de los habitantes, sino del lugar que geógrafos y

astrónomos le asignaban en función de sus conocimientos sobre la redondez de la Tierra), las últimas también nos proporcionan certeza acerca de la existencia de otra vida, desde ya y sin necesidad de haberla visto.

§ 72. **FILALETES.** Retomemos ahora lo relativo a la potencia, que es el tema general de este capítulo, ya que la libertad no es más que una especie de potencia (aunque es una de las más importantes). Para tener ideas más distintas sobre la potencia, no viene mal ni resulta inútil adquirir un conocimiento más exacto de lo que se denomina acción. Dije al principio de nuestro discurso sobre la potencia que no hay más que dos tipos de acciones sobre las que tengamos alguna idea, a saber: el movimiento y el pensamiento.

TEÓFILO. Creo que podríamos utilizar una palabra más general que la de pensamiento, a saber, la de percepción, y atribuir el pensamiento solamente a los espíritus, dado que la percepción pertenece a todas las entelequias. Pero, sin embargo, no quiero negarle a nadie el empleo del término pensamiento con ese mismo sentido general. Incluso puede que yo mismo lo haya hecho alguna vez sin darme cuenta.

FILALETES. Ahora bien, aunque demos a esas dos cosas el nombre de acción, veremos sin embargo que no siempre resulta totalmente adecuado y que hay ejemplos que se identifican más bien con las pasiones. En tales casos, la sustancia, en la cual se encuentra el movimiento o el pensamiento, simplemente recibe desde fuera la impresión por la cual le es comunicada la acción, y sólo actúa por la mera capacidad que tiene de recibir esa impresión, lo cual constituye una potencia pasiva. A veces, la sustancia o el agente se ponen en acción por su propia potencia, y es entonces cuando tenemos una potencia activa propiamente dicha.

TEÓFILO. Ya he dicho que desde el rigor de la metafísica, si se considera la acción como aquello que le sucede a la sustancia espontáneamente y a partir de su propio fondo, todo lo que sea propiamente una sustancia no hace más que actuar, pues todo le viene de sí misma tras Dios, ya que no es posible que una sustancia creada tenga influencia sobre otra. Pero si se considera la acción como un ejercicio de perfección, y la pasión como lo contrario, sólo existe acción en las verdaderas sustancias cuando su percepción (pues yo la atribuyo a todas) se desarrolla y se hace más distinta, al igual que sólo hay pasión cuando aquella se vuelve más confusa; de modo que en las sustancias, capaces de ser placenteras y dolorosas, toda acción está orientada al placer y toda pasión al dolor. En cuanto al movimiento, sólo es un fenómeno real, pues la materia o masa, a la cual pertenece, no es una sustancia propiamente dicha. No obstante, hay una imagen de la acción en el movimiento, al igual que hay una imagen de la sustancia en la masa; y, en ese sentido, se puede afirmar que el cuerpo actúa cuando hay espontaneidad en su cambio y palidece cuando se ve empujado u obstaculizado por otro, al igual que en la verdadera acción o pasión de una verdadera sustancia se puede considerar como su acción, que se atribuirá a sí misma, el cambio por el cual tiende a su perfección; y del mismo modo, se puede considerar como pasión y atribuirlo a una causa ajena el cambio por el cual le sucede lo contrario, aunque esta causa no sea inmediata, porque la sustancia misma en el primer caso y las cosas ajenas en el segundo sirven para explicar tal cambio de una forma inteligible. Sólo atribuyo una imagen de la sustancia y de la acción a los cuerpos, pues, hablando con propiedad, lo que está compuesto de partes no puede considerarse sustancia, como tampoco lo es un rebaño; sin

embargo, sí se puede decir que hay algo sustancial cuya unidad, que lo convierte en un ser, proviene del pensamiento.

FILALETES. Yo creía que la posibilidad de recibir ideas o pensamientos mediante la intervención de alguna sustancia ajena se llamaba potencia de pensar, aunque en el fondo no sea más que una potencia pasiva o una simple capacidad, abstracción hecha de las reflexiones y los cambios internos que siempre acompañan a la imagen recibida, pues la expresión, que se encuentre en el alma, es como la de un espejo vivo, pero el poder que tenemos de recordar ideas ausentes según queramos, y comparar en su conjunto aquellas que consideremos oportunas, constituye verdaderamente un poder activo.

TEÓFILO. Eso coincide también con las nociones que acabo de exponer, pues hay en ello un paso a un estado más perfecto. No obstante, me inclino a creer que también hay acción en las sensaciones, en la medida en que nos proporcionan percepciones más sobresalientes y, por consiguiente, otras tantas ocasiones de hacer observaciones y, por así decirlo, de desarrollarnos.

§ 73. FILALETES. Ahora creo que las ideas primitivas y originales se pueden reducir a un pequeño número: la extensión, la solidez, la movilidad (es decir, la potencia pasiva o la capacidad de ser movido), las cuales nos llegan a través de los sentidos; a continuación la perceptividad y la motilidad (potencia activa o facultad de mover) que nos llegan al espíritu por medio de reflexión; y, por último, la existencia, la duración y el número, que nos llegan a través de las dos vías: la sensación y la reflexión. Mediante estas ideas podríamos explicar, si no me equivoco, la naturaleza de los colores, los sonidos, los sabores, los olores y todas las demás ideas que tenemos, siempre y cuando nuestras facultades fueran lo

suficientemente sutiles como para apercibir los diferentes movimientos de los corpúsculos que producen tales sensaciones.

TEÓFILO. A decir verdad, creo que esas ideas que aquí se denominan originales y primitivas no lo son del todo, en la mayoría de los casos, pues en mi opinión son susceptibles de una resolución ulterior. Pero no le culpo, señor, de haberse limitado a ellas y no haber realizado un análisis más exhaustivo. Por otra parte, si bien es cierto que su número podría disminuirse mediante tal análisis, también creo que podría aumentarse añadiendo otras ideas igual de originales, o incluso más originales. En lo que respeta a su clasificación, creo, siguiendo el orden de su análisis, que algunas tienen una existencia anterior a las demás: el número a la extensión, la duración a la motilidad o movilidad, aunque normalmente dicho orden analítico no sea el mismo que el de los casos que nos hacen pensar en tales ideas. Los sentidos nos proporcionan material para la reflexión, y ni siquiera pensaríamos en el pensamiento si no pensáramos en otra cosa, es decir, en las particularidades que los sentidos nos proporcionan. Estoy convencido de que las almas y los espíritus creados nunca carecen de órganos ni de sensaciones, al igual que tampoco podrían razonar sin caracteres. Quienes han querido defender una total separación y diferentes maneras de pensar en el alma separada, inexplicables a partir de lo que conocemos y alejadas no sólo de nuestras experiencias presentes sino, lo que es más, del orden general de las cosas, han dado a autores supuestamente preeminentes y han hecho que muchas personas vean como sospechosas las mayores y más hermosas verdades, lo cual a su vez les ha privado de algunos medios adecuados para verificarlas y que este orden nos proporciona.

Capítulo XXII. De los modos mixtos

§ 1. FILALETES. Pasemos a los modos mixtos. Yo los distingo de los modos más simples, que son los que están compuestos únicamente por ideas simples del mismo tipo. Por otra parte, los modos mixtos son ciertas combinaciones de ideas simples que no consideramos marcas características de ningún ser real que tenga una existencia fija, sino ideas desligadas e independientes que el espíritu une y que por ello se diferencian de las ideas complejas de las sustancias.

TEÓFILO. Para entenderlo bien, hay que recordar las divisiones anteriores que usted mismo ha puesto de manifiesto. Según usted, las ideas son simples o complejas. Las complejas son sustancias, modos o relaciones. Los modos son simples (compuestos por ideas simples de la misma especie) o mixtos. Así pues, según su clasificación, existen ideas simples; ideas de los modos, tanto simples como mixtas; ideas de las sustancias; e ideas de las relaciones. Tal vez podríamos dividir los términos o los objetos de las ideas en abstractos y concretos: los abstractos en absolutos y en los que expresan las relaciones; los absolutos en atributos y en modificaciones; y, a su vez, unos y otros en simples y compuestos. Y los concretos en sustancias y en cosas sustanciales, compuestas o resultantes de las sustancias verdaderas y simples.

§ 2. FILALETES. El espíritu es puramente pasivo con respecto a las ideas simples, que recibe según se las presenten la sensación y la reflexión. Pero a menudo actúa por sí mismo con respecto a los modos mixtos, ya que puede combinar las ideas simples formando ideas complejas sin tener en cuenta si

en la naturaleza se dan combinaciones de ese tipo. Por este motivo, a este tipo de ideas se le da el nombre de noción.

TEÓFILO. Pero la reflexión que hace que pensemos en las ideas simples también es a menudo voluntaria y, además, las combinaciones que la naturaleza no ha hecho se pueden dar en nosotros como tales en sueños y ensoñaciones, a través de la simple memoria, sin que el espíritu actúe sobre esta en mayor medida que en el caso de las ideas simples. En cuanto a la palabra noción, muchos autores la aplican a todos los tipos de ideas o concepciones, tanto a las originales como a las derivadas.

§ 4. FILALETES. La marca de varias ideas combinadas en una sola idea es el nombre.

TEÓFILO. Esto es así si efectivamente pueden combinarse, lo cual no siempre es posible.

FILALETES. A diferencia del parricidio, el crimen de asesinar a un anciano no tiene nombre. En consecuencia, no consideramos que se trate de una idea compleja.

TEÓFILO. El motivo por el que el asesinato de un anciano no tiene nombre es que las leyes no le han asignado un castigo particular y, por tanto, sería inútil contar con ese nombre. No obstante, las ideas no dependen de los nombres. Aunque un moralista inventara un nombre para ese crimen y le dedicara un capítulo a propósito a la gerontofonía, poniendo de manifiesto todo cuanto le debemos a los ancianos y hasta qué punto acabar con ellos constituye una acción bárbara, no nos estaría proporcionando una idea nueva a este respecto.

§ 6. FILALETES. En cualquier caso, lo cierto es que cada nación crea combinaciones que le resultan familiares según sus usos y costumbres, y esto provoca que cada lengua tenga términos particulares y que no siempre se pueda hacer una traducción literal. Así, ostracismo, para los griegos, y

proscripción, para los romanos, son palabras que las demás lenguas no pueden expresar mediante equivalentes. Por este motivo, los cambios en las costumbres generan también nuevas palabras.

TEÓFILO. También el azar tiene su papel. Los franceses se sirven de los caballos tanto como lo hacen otros pueblos vecinos y, sin embargo, al haberse perdido su antiguo equivalente al cavalcar de los italianos, están obligados a decir, mediante una perífrasis, aller à cheval.

§ 9. FILALETES. Adquirimos las ideas de los modos mixtos mediante la observación, como cuando vemos luchar a dos hombres; también las adquirimos mediante la invención (o ensamblaje voluntario de ideas simples), de modo que, por ejemplo, el que inventó la imprenta ya tenía la idea antes de que el arte de imprimir existiera. Y, por último, podemos adquirirlas mediante la explicación de términos vinculados a acciones que jamás hemos visto.

TEÓFILO. También las podemos adquirir a través de sueños o ensoñaciones, sin que la combinación sea voluntaria, como sucede, por ejemplo, cuando vemos en sueños un palacio de oro sin que hayamos pensado en él previamente.

§ 10. FILALETES. Las ideas simples más modificadas son las de pensamiento, movimiento y potencia, a partir de las cuales concebimos las acciones, pues la clave del género humano es la acción. Todas las acciones son pensamientos o movimientos. La potencia o la aptitud para hacer algo que se encuentra en un hombre constituye la idea, a la que denominamos hábito una vez que tal potencia se ha adquirido tras repetir con frecuencia la misma cosa; y cuando la podemos reducir al acto en cada ocasión que se presente, entonces la llamamos disposición, de manera que, por ejemplo, la ternura es una disposición hacia la amistad o al amor.

TEÓFILO. Por ternura entiende usted, creo, el corazón tierno, pero me parece que otros consideran la ternura como una cualidad que se tiene al amar y que hace al amante especialmente sensible a los bienes y a los males del objeto amado, que es a lo que creo que se refiere el mapa de la Ternura en la excelente novela Clelia[56]. Así pues, como las personas caritativas aman a su prójimo con algún grado de ternura, son sensibles a los bienes y a los males de los demás. Y, por lo general, los que tienen el corazón tierno tienen cierta predisposición a amar con ternura.

FILALETES. La audacia es el poder de hacer o decir ante los demás lo que uno quiere sin amedrentarse; una confianza que en el caso de los griegos tenía, con respecto a la última parte de un discurso, un nombre específico.

TEÓFILO. Deberíamos asignar una palabra a la noción que atribuimos aquí a la palabra audacia, que a menudo se emplea con un sentido totalmente distinto, como cuando se decía Carlos el Audaz. No amedrentarse constituye una fortaleza del espíritu, pero las malas personas abusan de ello cuando llegan al extremo de la desvergüenza; del mismo modo, la vergüenza es una debilidad que, sin embargo, es excusable e incluso loable en determinadas circunstancias. En cuanto a la parresía, que tal vez sea la palabra griega a la que usted se refería, se atribuye también a los escritores que dicen la verdad sin temor, aunque en estos casos, al no dirigirse directamente a las personas, no tengan motivos para amilanarse.

§ 11. FILALETES. Como la potencia es la fuente de la que proceden todas las acciones, se atribuye el nombre de causa a las sustancias en las que residen dichas potencias cuando reducen su potencia a acto, y se denomina efectos a las sustancias producidas de esta forma o, más bien, a las ideas simples (es decir, los objetos de las ideas simples) que mediante

el ejercicio de la potencia se introducen en un sujeto. Así pues, la eficacia, mediante la cual se produce una nueva sustancia o idea (cualidad), se denomina acción en el sujeto que ejerce esa potencia y pasión en el sujeto en el que se altera o produce alguna idea (cualidad) simple.

TEÓFILO. Si la potencia se considera fuente de la acción, dice algo más que una aptitud o facilidad, que es como se ha explicado la potencia en el capítulo anterior, ya que incluiría también la tendencia (como ya he señalado en más de una ocasión). Por este motivo, suelo asignarle en tal sentido el término entelequia, que o bien es primitiva y responde al alma considerada como algo abstracto, o bien es derivativa, tal como se concibe tanto en el conatus como en el vigor y la impetuosidad. El término causa sólo se entiende aquí como causa eficiente, pero también se refiere a la final o de motivo, por no hablar de la de materia y de forma, que también son consideradas causas en las escuelas filosóficas. No sé si se puede afirmar que el mismo ser se denomina acción en el agente y pasión en el paciente y que, por tanto, se encuentra en dos sujetos a la vez como nexo de unión, y si no sería mejor decir que son dos seres, uno situado en el agente y otro en el paciente.

FILALETES. Hay muchas palabras que parecen expresar alguna acción y, en cambio, no significan más que causa y efecto, al igual que creación y aniquilación no implican ninguna idea de acción o de manera, sino simplemente de la causa y de la cosa que se produce.

TEÓFILO. Reconozco que al pensar en la creación no concebimos una manera de actuar, capaz de modificar algún pequeño detalle, que ni siquiera pudiera existir en aquella; pero que como expresamos algo más que Dios y el mundo, pues pensamos que Dios es la causa y el mundo el efecto, o bien que

Dios ha producido el mundo, queda probado que también estamos pensando en la acción.

Capítulo XXIII. De nuestras ideas complejas de las sustancias

§ 1. FILALETES. El espíritu observa que determinadas ideas simples aparecen constantemente juntas, que, dado que se considera que pertenecen a una sola cosa, se designan bajo un único nombre cuando aparecen así reunidas en un único sujeto... De ahí que aunque en realidad se trate de una acumulación de ideas reunidas, la inadvertencia nos obliga a hablar de ellas a continuación como si de una única idea simple se tratara.

TEÓFILO. No veo nada en las expresiones comúnmente aceptadas que deba ser visto como inadvertencia, y aunque se reconozca un único sujeto y una única idea, no se reconoce una única idea simple.

FILALETES. Al ser incapaces de imaginar cómo esas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer que hay algo que las sustenta (substratum), donde subsisten y de donde nacen, algo a lo que por tal efecto se le ha dado el nombre de sustancia.

TEÓFILO. Creo que está justificado pensar así y sólo tenemos que acostumbrarnos a ello o suponerlo, ya que de entrada concebimos varios predicados de un mismo sujeto y palabras metafóricas tales como soporte o substratum no significan más que eso, de modo que no veo por qué hay que complicarse con esto. Al contrario, lo que nos viene al espíritu

es más lo concretum, como por ejemplo sabio, cálido o reluciente, que las abstracciones o cualidades (pues son ellas las que están en el objeto sustancial y no las ideas), como el saber, el calor, la luz, etc., que son mucho más difíciles de comprender. Incluso podemos poner en duda si esos accidentes son verdaderos seres, ya que muchas veces sólo son conexiones. También sabemos que las abstracciones son las que más dificultades generan cuando se las quiere analizar con detalle, como bien saben quienes conocen las sutilezas de los escolásticos, para quienes lo más confuso se viene abajo de golpe si se destierran los seres abstractos y se toma la decisión de hablar únicamente mediante concretos y en las demostraciones científicas sólo se admiten términos que representen sujetos sustanciales. Así pues, considerar las cualidades u otros términos abstractos como lo más sencillo y los concretos como algo extremadamente difícil es como nodum quaerere in scirpo[57], si es posible decirlo así, y darle la vuelta a las cosas.

§ 2. FILALETES. No tenemos más noción de la sustancia pura en general que la de un no sé qué sujeto, que le resulta totalmente desconocido, y que se supone que es el fundamento de las cualidades. Hablamos como niños a los que, en cuanto se les pregunta qué es una cosa determinada que para ellos es desconocida, contestan que es algo, una respuesta satisfactoria desde su punto de vista pero que empleada de esta manera significa que realmente no saben qué es.

TEÓFILO. Al distinguir dos cosas en la sustancia, los atributos o predicados y el sujeto común de esos predicados, no sólo no es extraño que no podamos concebir nada particular acerca de dicho sujeto. No puede ser de otra forma, puesto que ya hemos separado todos los atributos en los que se podría concebir algún detalle. Así pues, buscar en este puro sujeto en

general algo más de lo necesario para concebir que es una misma cosa (por ejemplo, que oye y quiere, que imagina y razona), es buscar lo imposible y contradecir su propia suposición, obtenida tras hacer abstracción y concebir por separado el sujeto y sus cualidades o accidentes. Se puede aplicar esta misma supuesta dificultad a la noción de ser y a todo lo claro y primitivo, pues se puede preguntar a los filósofos qué entienden por ser puro en general, ya que al quedar excluido cualquier detalle habrá tan poco que decir al respecto como cuando alguien se pregunta qué es una sustancia pura en general. Por eso creo que los filósofos no merecen la burla que aquí se les hace, al compararlos con aquel filósofo indio al que se le preguntó qué era lo que sostenía la Tierra y respondió que un elefante gigante, y que luego, cuando se le preguntó qué era lo que sostenía al elefante, dijo que una tortuga gigante, y que al final, cuando se le insistió para que aclarara sobre qué se apoyaba la tortuga, se vio obligado a decir que era sobre algo, sobre un no sé qué. No obstante, esta consideración de la sustancia, por muy pobre que parezca, no resulta tan vacía ni es tan estéril como se piensa. De ella nacen varias consecuencias muy importantes para la filosofía y que son capaces de darle un nuevo punto de vista.

§ 4. **FILALETES.** No tenemos ninguna idea clara de la sustancia en general, y en el § 5 tenemos una idea del espíritu tan clara como la del cuerpo, pues la idea de una sustancia corpórea en la materia está tan alejada de nuestras concepciones como la de una sustancia espiritual. Es más o menos como lo que aquel tutor le dijo a un joven doctorando en derecho, quien, en mitad del solemne acto, le gritaba que dijera utriusque[58]: tiene razón, señor, pues sabe usted tanto de lo uno como de lo otro.

TEÓFILO. Creo que esa opinión de que somos ignorantes procede de exigir un modo de conocimiento que el objeto no admite. La verdadera marca de una noción clara y distinta de un objeto es el medio del que disponemos para conocer muchas de sus verdades mediante pruebas a priori, tal como ya lo demostré en un discurso sobre las verdades y las ideas publicado en las Acta[59] de Leipzig de 1684.

§ 12. **FILALETES.** Si nuestros sentidos fueran lo suficientemente penetrantes, las cualidades sensibles, como por ejemplo el color amarillo del oro, desaparecerían, y en su lugar veríamos una cierta y admirable contextura de las partes, que es lo que se observa de forma evidente cuando se usa un microscopio. El conocimiento presente se adapta al estado en el que nos encontramos. Un conocimiento perfecto de las cosas que nos rodean está tal vez por encima del alcance de cualquier ser finito. Nuestras facultades bastan para permitirnos conocer al Creador y para instruirnos acerca de nuestros deberes. Si nuestros sentidos se volvieran mucho más agudos, un cambio tal sería incompatible con nuestra naturaleza.

TEÓFILO. Todo eso es cierto, y antes ya mencioné algo al respecto. No obstante, el color amarillo no deja de ser una realidad, como lo es el arco iris, y aparentemente estamos destinados a un estado muy por encima del estado presente e incluso puede que lleguemos al infinito, dado que no hay elementos en la naturaleza corpórea. Si hubiera átomos, como nuestro autor parecía creer en otra parte, el conocimiento perfecto de los cuerpos no podría situarse por encima de ningún ser finito. Por lo demás, si algunos colores o cualidades resultaran invisibles a nuestros ojos, una vez que estuvieran más entrenados o se hubieran vuelto más penetrantes, otros nacerían aparentemente, y sería necesario que nuestra perspicacia volviera a incrementarse para hacerlos desaparecer

también, lo cual podría llegar hasta el infinito, tal como ocurre efectivamente con la división actual de la materia.

§ 13. FILALETES. Tal vez una de las grandes ventajas que algunos espíritus tienen sobre nosotros sea el poder formarse por sí mismos órganos sensitivos adaptados exactamente a su propósito presente.

TEÓFILO. También lo hacemos nosotros al proveernos de microscopios, pero otras criaturas pueden llegar más lejos. Y si pudiéramos transformar nuestros propios ojos, algo que efectivamente hacemos de algún modo según queramos ver de cerca o de lejos, sería necesario que tuviéramos algo más apropiado para nosotros que ellos, para formarlos por este medio, pues como mínimo es necesario que todo se haga de forma mecánica, ya que el espíritu no puede operar inmediatamente sobre los cuerpos. Por lo demás, comparto la opinión de que los genios aperciben las cosas de una manera que tiene una cierta relación con la nuestra, aun suponiendo que dispusieran de la agradable ventaja que el imaginativo Cyrano[60] atribuye a algunas naturalezas animadas en el Sol, compuestas por una infinidad de pequeños elementos volátiles que, al ser transportados siguiendo órdenes del alma dominante, forman todo tipo de cuerpos. No existe nada tan maravilloso que el mecanismo de la naturaleza no sea capaz de producirlo, y creo que los sabios Padres de la Iglesia acertaron al atribuirle un cuerpo a los ángeles.

§ 15. FILALETES. Las ideas de pensar y de mover el cuerpo, que encontramos en la del espíritu, pueden ser concebidas tan neta y tan distintamente como las de extensión, solidez y movilidad, que encontramos en la materia.

TEÓFILO. Con respecto a la idea del pensamiento, estoy de acuerdo. Pero no lo estoy con respecto a la idea de mover los cuerpos, pues siguiendo mi sistema de la armonía

preestablecida, estos están hechos de tal forma que, una vez puestos en movimiento, prosiguen por sí mismos según lo exijan las acciones del espíritu. Esta hipótesis es inteligible; la otra, no.

FILALETES. Cada acto sensitivo nos permite considerar por igual las cosas corporales y las espirituales, pues en el tiempo en el que la vista y el oído me permiten conocer que hay algún ser corporal fuera de mí, sé de una forma aún más certera que en mi interior hay algún ser espiritual que ve y que oye.

TEÓFILO. Eso está muy bien expresado y la pura verdad es que la existencia del espíritu es más cierta que la de los objetos sensibles.

§ 19. FILALETES. Los espíritus, al igual que los cuerpos, sólo pueden operar donde se encuentran y en diversos momentos y lugares, por lo que me veo obligado a atribuir el cambio de lugar a todos los espíritus finitos.

TEÓFILO. Y creo que con razón, pues el lugar sólo es un orden de los coexistentes.

FILALETES. Basta con reflexionar en la separación de alma y cuerpo como consecuencia de la muerte para convencerse del movimiento del alma.

TEÓFILO. El alma podría dejar de operar en este cuerpo visible y, si pudiera dejar de pensar por completo, como nuestro autor ha defendido en otras ocasiones, entonces podría separarse de un cuerpo sin unirse a otro, de modo que la separación tendría lugar sin que hubiera movimiento. Pero, en mi opinión, el alma piensa y siente siempre, está siempre unida a algún cuerpo y nunca abandona del todo ni de golpe el cuerpo al que está unida.

§ 21. FILALETES. Aunque alguien afirme que los espíritus no se encuentran in loco sed in aliquo ubi[61], no creo que se

pueda confiar demasiado en esa forma de hablar. Pero si alguien cree que puede tener un sentido razonable, le ruego que lo exprese con lenguaje sencillo e inteligible y que extraiga a continuación una razón que demuestre que los espíritus no son capaces de moverse.

TEÓFILO. Las escuelas filosóficas proponen tres tipos de ubiedad o maneras de existir en cualquier parte. La primera se llama circunscriptiva y se atribuye a los cuerpos que se encuentran en el espacio, que están allí punctatim, de modo que se miden según se puedan asignar puntos de la cosa situada que respondan a puntos espaciales. La segunda es la definitiva, en la que se puede definir, es decir, determinar, que la cosa situada está en tal espacio, sin que se puedan asignar puntos precisos o lugares exclusivamente propios a lo que ahí se encuentra. Así es como se ha determinado que el alma se encuentra en el cuerpo, al no considerarse posible que se pueda asignar un punto preciso en el que se encuentre el alma o alguna cosa del alma sin que esté también en algún otro punto. Así lo piensan todavía muchas personas sabias. Es verdad que el señor Descartes ha querido ponerle al alma unos límites más estrechos al situarla en la propia glándula pineal[62]. Sin embargo, no se ha atrevido a asegurar que se encuentre de forma privativa en un determinado punto de esta glándula, con lo que al final no se ha ganado nada y acaba siendo igual que cuando consideraba todo el cuerpo como prisión o lugar de residencia. Además, creo que lo mismo que se dice de las almas también se debe decir acerca de los ángeles, que según creía el gran doctor nacido en Aquino[63] sólo se ubican mediante la acción de una potencia, acción que, desde mi punto de vista, no es inmediata y se reduce a la armonía preestablecida. La tercera ubiedad es la repletiva, atribuida a Dios, que llena todo el universo de forma aún más eminente que la forma en la que

los espíritus llenan los cuerpos, pues opera inmediatamente sobre todas las criaturas al producirlas de manera continua, mientras que los espíritus finitos no pueden ejercer ninguna influencia u operación inmediata. No sé si esta doctrina de las escuelas filosóficas merece ser puesta en ridículo, como parece que se intenta hacer, pero siempre se podrá atribuir una forma de movimiento a las almas, al menos con respecto a los cuerpos a los que están unidas, o a su manera de percibir.

§ 23. FILALETES. Si alguien dice que no sabe cómo piensa, yo le respondería que tampoco sabe cómo están unidas las partes sólidas del cuerpo para formar un todo extenso.

TEÓFILO. Es bastante difícil explicar la cohesión, pero esa cohesión de las partes no parece necesaria para formar un todo extenso, ya que se puede afirmar que la materia perfectamente sutil y fluida compone una extensión sin que las partes estén unidas entre sí. Aunque, a decir verdad, creo que la perfecta fluidez sólo es válida para la materia primera, es decir, en abstracción, y como una cualidad original, al igual que el reposo; pero no para la materia segunda, tal cual existe efectivamente, revestida de sus cualidades derivativas, pues creo que no hay ninguna masa que alcance la sutileza extrema, y que hay una mayor o menor conexión en todas partes, la cual procede de los movimientos, en tanto que son concurrentes y les afecta la separación, que no se puede realizar sin cierta violencia y resistencia. Por lo demás, la naturaleza de la percepción y, después, la del pensamiento, proporciona una de las nociones más originales. No obstante, creo que la doctrina de las unidades sustanciales o mónadas lo aclarará mucho.

FILALETES. En cuanto a la cohesión, muchos autores la explican mediante las superficies por medio de las cuales dos cuerpos se tocan cuando un medio (por ejemplo, el aire) las empuja una contra otra. Es cierto que la presión, véase el § 24,

de un determinado medio puede impedir que dos superficies pulidas se separen una de otra siguiendo la perpendicular, pero no puede evitar que se separen siguiendo un movimiento paralelo a ambas superficies. Por este motivo, si no hubiera otra causa para la cohesión de los cuerpos sería fácil separar todas sus partes haciendo que se deslizaran de lado a partir de un plano cualquiera que corte alguna porción de materia.

TEÓFILO. Sí, sin duda, si todas las partes planas, aplicadas unas a otras, se encontraran en un mismo plano o en planos paralelos. Pero eso no es ni puede ser así, por lo que se pone de manifiesto que al intentar deslizar unas se influirá en muchas otras cuyo plano haga ángulo con el primer plano, pues hay que saber que es difícil separar dos superficies congruentes, no sólo cuando la dirección del movimiento de separación es perpendicular, sino también cuando es oblicua a las superficies. En virtud de esto se puede determinar que existen láminas, aplicadas unas a otras en todos los sentidos, en los cuerpos poliédricos, que la naturaleza forma en las canteras y en otros lugares. No obstante, reconozco que la presión del medio sobre las superficies planas, aplicadas unas contra otras, no basta para explicar la clave de toda la cohesión, pues se supone tácitamente que todas estas láminas aplicadas unas contra otras ya tienen cohesión.

§ 27. FILALETES. Yo creía que la extensión del cuerpo no era otra cosa que la cohesión de las partes sólidas.

TEÓFILO. No veo que eso concuerde con sus explicaciones anteriores. Yo opino que un cuerpo, en el que haya movimientos internos o cuyas partes estén separándose unas de otras (como creo que siempre ocurre), no deja de ser extenso. Por tanto, la noción de extensión me parece totalmente diferente de la de cohesión.

§ 28. **FILALETES.** Otra idea que tenemos del cuerpo es la potencia de comunicar el movimiento por impulsión; y otra más, concerniente al alma, es la potencia de producir movimiento mediante el pensamiento. La experiencia nos da todos los días ejemplos evidentes de estas dos ideas, pero si queremos indagar más, como de hecho ocurre, nos encontramos igualmente en las tinieblas. Con respecto a la comunicación del movimiento mediante la cual un cuerpo pierde tanto movimiento como recibe otro, que es el caso más común, no concebimos otra cosa que un movimiento que pasa de un cuerpo a otro cuerpo, lo cual es, según creo, tan oscuro e inconcebible como la forma en que nuestro espíritu pone en movimiento o detiene nuestro cuerpo mediante el pensamiento. Es aún más complicado explicar el incremento de movimiento mediante el impulso que se observa o que creemos que se da en determinadas ocasiones.

TEÓFILO. No me sorprende que se encuentren dificultades insuperables cuando parece que se da por supuesto algo tan inconcebible como el paso del accidente de un sujeto a otro; pero tampoco veo que haya nada que nos obligue a hacer una suposición que es prácticamente igual de extraña que la de los accidentes sin sujeto de los escolásticos, quienes, sin embargo, se cuidan mucho de atribuirlos exclusivamente a la acción milagrosa de la omnipotencia divina, mientras que en este caso se considera esa transferencia como algo corriente. Ya he hablado de ello anteriormente en el cap. 21, § 4, donde también he señalado que no es verdad que el cuerpo pierda tanto movimiento como el que transmite al otro, lo cual parece concebirse como si el movimiento fuera una cosa sustancial similar a la sal disuelta en el agua, que es la comparación que Rohault[64], si no me equivoco, ha empleado. Añado aquí que ni siquiera es el caso más normal, pues ya he explicado en otro

lugar que sólo se conserva la misma cantidad de movimiento cuando los dos cuerpos que se chocan van en la misma dirección antes del impacto y continúan en esa misma dirección después del impacto. También es verdad que las auténticas leyes del movimiento se derivan de una causa superior a la materia. En cuanto a la potencia de producir movimiento mediante el pensamiento, no creo que tengamos ninguna idea de ello, al igual que tampoco tenemos ningún ejemplo práctico. Los propios cartesianos reconocen que las almas no pueden otorgar una fuerza nueva a la materia, pero afirman que le dan una nueva determinación o dirección a la fuerza que ya tiene. Yo, personalmente, defiendo que las almas no cambian nada en lo relativo a la fuerza o la dirección de los cuerpos, que lo uno sería tan inconcebible y tan poco razonable como lo otro, y que hay que recurrir a la armonía preestablecida para explicar la unión del alma y el cuerpo.

FILALETES. Examinar si la potencia activa es el atributo propio de los espíritus y si la potencia pasiva lo es de los cuerpos no es algo indigno de nuestra investigación. De ahí se podría conjeturar que los espíritus creados, al ser activos y pasivos, no están totalmente separados de la materia, ya que como el espíritu puro, es decir, Dios, es solamente activo, y la pura materia es simplemente pasiva, se puede creer que los demás seres, que son activos y pasivos a la vez, participan de lo uno y de lo otro.

TEÓFILO. Estas ideas me agradan enormemente y concuerdan perfectamente con mi forma de pensar, siempre y cuando se explique la palabra espíritu de forma tan general que incluya todas las almas o, más bien (para hablar de forma aún más general), todas las entelequias o unidades sustanciales, que presentan analogías con los espíritus.

§ 31. **FILALETES.** Me gustaría que alguien me mostrara en la noción que tenemos de espíritu algo más embrollado o que se aproxime más a la contradicción que encierra la propia noción de cuerpo, es decir, la divisibilidad hasta el infinito.

TEÓFILO. Todo cuanto decís ahora para poner en evidencia que entendemos la naturaleza del espíritu tanto o mejor que la del cuerpo es muy cierto, y Froidmont[65], que ha dedicado un libro a la compositione continui, acertó al llamarlo Laberinto. Pero esto procede de una falsa idea que se tiene tanto de la naturaleza corporal como del espacio.

§ 33. **FILALETES.** La propia idea de Dios nos llega igual que las demás, pues la idea compleja que tenemos de Dios está compuesta de ideas simples que adquirimos a través de la reflexión y que extendemos mediante la que tenemos de infinito.

TEÓFILO. Sobre lo anterior me remito a lo que he dicho en varias ocasiones para mostrar que todas estas ideas y, en particular, la de Dios, se encuentran originalmente dentro de nosotros y lo único que hacemos es percatarnos de ellas y que la de infinito especialmente no se forma por extensión de ideas finitas.

§ 37. **FILALETES.** Si se consideran adecuadamente, la mayoría de las ideas simples que componen nuestras ideas complejas de las sustancias no son más que potencias, por mucha tendencia que tengamos a considerarlas como cualidades positivas.

TEÓFILO. Pienso que las potencias, que no son esenciales a la sustancia y que no sólo encierran una aptitud, sino también una determinada tendencia, son precisamente lo que se entiende o se debe entender por cualidades reales.

Capítulo XXIV. De las ideas colectivas de las sustancias

§ 1. FILALETES. Tras las sustancias simples, pasemos a los agregados. ¿Acaso no es cierto que la idea de ese cúmulo de hombres que compone un ejército es también una idea única, al igual que la idea de hombre?

TEÓFILO. Hay motivos para afirmar que ese agregado (ens per aggregationem, según el lenguaje escolástico) constituye una única idea, aunque hablando con propiedad ese conjunto de sustancias no constituye una verdadera sustancia. Es un resultado al que el alma, mediante su percepción y su pensamiento, otorga una realización última de unidad. Sin embargo, se puede decir que, en cierto modo, es algo sustancial, es decir, que comprende sustancias.

Capítulo XXV. De la relación

§ 1. FILALETES. Faltan por considerar las ideas de las relaciones, que son en realidad las más pobres. Cuando el espíritu considera una cosa tras otra, realiza una relación o conexión, y las denominaciones o términos relativos que se extraen de ella son como tantas otras marcas que sirven para conducir nuestros pensamientos más allá del sujeto hacia algo distinto de él, y a estas dos cosas se les llama sujetos de la relación (relata).

TEÓFILO. Las relaciones y los órdenes tienen algo del ser de razón, aunque se fundamenten en las cosas, ya que se puede decir que su realidad, al igual que la de las verdades eternas y las posibilidades, procede de la razón suprema.

§ 5. FILALETES. Puede haber, sin embargo, un cambio de relación sin que ocurra ningún cambio en el sujeto. Ticio, al que hoy considero como padre, deja de serlo mañana sin que se produzca en él cambio alguno, simplemente porque su hijo ha muerto.

TEÓFILO. Eso se puede afirmar sin problemas con respecto a las cosas de las que nos apercibamos; sin embargo, desde el rigor de la metafísica, es verdad que no hay ninguna denominación que sea totalmente exterior (denominatio pure extrinseca) a causa de la conexión real entre todas las cosas.

§ 6. FILALETES. Yo creo que la relación sólo se da entre dos cosas.

TEÓFILO. No obstante, hay ejemplos de relaciones entre varias cosas a la vez, como el orden o un árbol genealógico, que expresan el rango y la conexión de todos los términos o partes, o incluso una figura como la del polígono encierra una relación entre todos sus lados.

§ 8. FILALETES. Hay que considerar también que las ideas de las relaciones son a menudo más claras que las de las cosas que son sujeto de la relación. Así pues, la relación de padre es más clara que la de hombre.

TEÓFILO. Eso se debe a que dicha relación es tan general que puede adaptarse también a otras sustancias. Por otra parte, dado que un sujeto puede tener partes claras y partes oscuras, la relación puede estar fundada en lo claro. Pero si lo formal de la relación implica el conocimiento de la oscuridad que hay en el sujeto, entonces la relación también participará de esa oscuridad.

§ 10. FILALETES. Los términos que conducen necesariamente al espíritu a otras ideas distintas a las que se supone que existen realmente en las cosas a la que se aplica el término o la palabra son relativos, y los demás son absolutos.

TEÓFILO. Está muy bien añadido ese necesariamente y se podría añadir expresamente o en primer lugar, ya que se puede pensar en el negro, por ejemplo, sin pensar en su causa; pero eso ocurre al ceñirse a los límites de un conocimiento que se presenta en primer lugar y que es confuso, o bien es distinto pero incompleto: lo uno cuando no hay resolución de la idea y lo otro cuando se la limita. De otro modo, no hay término tan absoluto o tan desligado que llegue al punto de no conllevar relaciones y cuyo perfecto análisis no conduzca a otras cosas e incluso a todas las demás cosas, por lo que se puede afirmar que los términos relativos marcan expresamente la relación que contienen. Opongo aquí lo absoluto a lo relativo, como antes lo he opuesto en otro sentido a lo limitado.

Capítulo XXVI. De la causa y del efecto y de algunas otras relaciones

§ 1, 2. FILALETES. Causa es aquello que produce alguna idea simple o compleja, y efecto es aquello que resulta producido.

TEÓFILO. Veo, señor, que usted suele entender por idea la realidad objetiva de la idea o la cualidad que representa. Sólo define la causa eficiente, como ya he señalado antes. Hay que percatarse de que al decir que causa eficiente es lo que produce y efecto lo que es producido, simplemente se están empleando

sinónimos. Es verdad que le he escuchado decir un poco más claramente que causa es lo que hace que otra cosa comience a existir, aunque esa palabra, hace, deja también sin resolver la principal dificultad. Pero eso se explicará mejor en otra parte.

FILALETES. Para tratar también algunas otras relaciones, quisiera señalar que hay términos que se emplean para designar el tiempo, que normalmente se consideran como algo que sólo se refiere a ideas positivas, y que, sin embargo, son relativos, como joven, viejo, etc., pues implican una relación con la duración ordinaria de la sustancia a la que los atribuimos. Así pues, un hombre es llamado joven a la edad de veinte años, y muy joven a la edad de siete. No obstante, llamamos viejo a un caballo que tiene veinte años y a un perro que tiene siete. Pero no decimos que el Sol y las estrellas, un rubí o un diamante sean viejos o jóvenes, pues desconocemos sus periodos normales de duración. § 5. Con respecto al lugar o la extensión ocurre lo mismo, como cuando se dice que una cosa es alta o baja, grande o pequeña. Así pues, un caballo que sea grande desde el punto de vista de un galés, a un flamenco le parecerá muy pequeño: cada uno piensa en los caballos que se crían en su país.

TEÓFILO. Esas observaciones son muy acertadas. Es verdad que a veces nos alejamos un poco de este sentido, como cuando decimos que una cosa es vieja al compararla no con las de su especie, sino con otras especies. Por ejemplo, decimos que el mundo o el Sol son muy viejos. Alguien preguntó a Galileo si creía que el Sol era eterno. Él contestó: Eterno nò, ma ben antico.

Capítulo XXVII. Qué son identidad o diversidad

§ 1. FILALETES. Una de las ideas relativas más importantes es la de la identidad o la diversidad. Nunca observamos ni podemos concebir que dos cosas de la misma especie existan al mismo tiempo en el mismo lugar. Por este motivo, cuando nos preguntamos si una cosa es la misma o no, nos referimos siempre a una cosa que en un tiempo concreto existe en un lugar concreto; de ahí se deduce que una cosa no puede tener dos comienzos de existencia, ni dos cosas un único comienzo con respecto al tiempo y al lugar.

TEÓFILO. Además, siempre es necesario que aparte de la diferencia de tiempo y de lugar, haya un principio interno de distinción, y aunque haya varias cosas de la misma especie, es cierto, no obstante, que nunca las hay que sean totalmente iguales: así, aunque el tiempo y el lugar (es decir, la relación con el exterior) nos sirvan para distinguir las cosas que no distinguimos bien por sí mismas, no por ello estas dejan de ser distinguibles por sí mismas. La clave de la identidad y la diversidad no consiste, pues, en el tiempo ni en el lugar, aunque sea verdad que la diversidad de las cosas vaya acompañada de la del tiempo o el lugar, pues conllevan impresiones diferentes sobre la cosa. Por no decir que el modo en que hay que distinguir un lugar o un tiempo de otro es más bien mediante las cosas, pues ambos son perfectamente iguales por sí mismos, y, además, no son sustancias o realidades completas. La forma de distinguir que usted parece proponer aquí como única para las cosas de la misma especie se basa en la suposición de que la penetración no resulta conforme a la naturaleza. Esta

suposición es razonable, pero la propia experiencia pone de manifiesto que cuando se trata de realizar distinciones no hay que limitarse a ella. Vemos, por ejemplo, cómo se funden dos sombras o dos rayos de luz, y podríamos forjarnos un mundo imaginario en el que los cuerpos hicieran lo mismo. No obstante, no por ello dejamos de distinguir un rayo de otro por la trayectoria de su paso, ni siquiera cuando se cruzan.

§ 3. **FILALETES.** Lo que se denomina principio de individuación en las escuelas filosóficas, en las que tanto sufren para saber qué es, consiste en la existencia misma, que fija a cada ser a un tiempo particular y a un lugar incomunicable a dos seres de la misma especie.

TEÓFILO. El principio de individuación se asemeja en los individuos al principio de distinción del que acabo de hablar. Si dos individuos fueran totalmente similares e iguales y, en una palabra, indistinguibles por sí mismos, no habría principio de individuación; e incluso me atrevo a decir que en ese supuesto no habría distinción individual o diferentes individuos. Por ese motivo, la noción de los átomos es quimérica y deriva exclusivamente de las concepciones incompletas de los hombres. Si hubiera átomos, es decir, cuerpos totalmente duros y totalmente inalterables o incapaces de experimentar un cambio interno y que no pudieran diferir entre sí más que en el tamaño y en la forma, es evidente que, como sería posible que tuvieran la misma forma y el mismo tamaño, algunos serían indistinguibles entre sí y sólo se podrían diferenciar a partir de denominaciones exteriores sin fundamento interno, lo cual va en contra de los más sólidos principios de la razón. Pero la verdad es que todo cuerpo es alterable e incluso está siempre alterado efectivamente, de modo que difiere por sí mismo de cualquier otro. Recuerdo que una gran princesa[66] (de espíritu sublime, por cierto) dijo un día, mientras se paseaba por su

jardín, que no creía que hubiera dos hojas totalmente iguales. Un señor muy erudito, que la acompañaba en su paseo, creyó que sería fácil encontrar una, pero finalmente, y a pesar de que estuvo buscándola con ahínco, quedó convencido por sus propios ojos de que siempre se podía observar alguna diferencia. Estas consideraciones, que hasta ahora se han pasado por alto, muestran hasta qué punto nos hemos alejado en el campo de la filosofía de las nociones más naturales, y hasta qué punto nos hemos alejado también de los grandes principios de la verdadera metafísica.

§ 4. **FILALETES.** Lo que constituye la unidad (identidad) de una misma planta es el hecho de que disponga de una determinada organización de las partes en un único cuerpo que participa de una vida común, que perdura mientras la planta subsista, aunque vaya cambiando sus partes.

TEÓFILO. La organización o configuración sin un principio de vida subsistente, a la cual llamo mónada, no es suficiente para que se mantenga idem numero o el mismo individuo, pues la configuración puede permanecer específicamente sin necesidad de permanecer individualmente. Cuando una herradura se transforma en cobre empleando un agua mineral procedente de Hungría, sigue siendo la misma figura en especie, pero no la misma en individuo, pues el hierro se disuelve y el cobre, del que está impregnada el agua, se precipita y se coloca insensiblemente en su lugar. Ahora bien, la figura es un accidente que no pasa de un sujeto a otro (de subjecto in subjectum). Por consiguiente, hay que decir que tanto los cuerpos organizados como otros muchos sólo siguen siendo los mismos en apariencia, por no hablando de forma rigurosa. Es como un río que constantemente cambia de agua, o como el navío de Teseo[67], que los atenienses reparaban continuamente. Pero en cuanto se refiere a las sustancias, que

tienen en sí mismas una verdadera y real unidad sustancial a la que pueden pertenecer las acciones vitales propiamente dichas, y en cuanto a los seres sustanciales, quae uno spiritu continentur, como decía un antiguo jurisconsulto[68], es decir, animados por un determinado espíritu indivisible, es correcto afirmar que siguen siendo perfectamente el mismo individuo en virtud de ese alma o espíritu, que constituye el yo en las sustancias o seres sustanciales que piensan.

§ 5. **FILALETES.** El caso no es muy diferente en los animales ni en las plantas.

TEÓFILO. Si los vegetales y los animales no tienen alma, su identidad sólo es aparente; pero, si la tienen, su identidad individual es verdadera en sentido estricto, aunque sus cuerpos organizados no la tengan.

§ 6. **FILALETES.** Eso pone de manifiesto en qué consiste la identidad del propio hombre, a saber, en que sencillamente disfruta de la misma vida, continuada después por partículas de materia que están en un flujo perpetuo, pero que en esa sucesión están vitalmente unidas a un mismo cuerpo organizado.

TEÓFILO. Se puede entender en el sentido que yo le doy. En efecto, el cuerpo organizado solamente es el mismo durante un instante; después, sólo es equivalente. Y si no se alude al alma, tampoco tendría la misma vida ni la misma unión vital. Por tanto, esa identidad sería sólo aparente.

FILALETES. Quien asigne la identidad del hombre a alguna otra cosa que no sea un cuerpo bien organizado en un determinado instante y que a partir de entonces conserva esa organización vital mediante una sucesión de diversas partículas de materia que están unidas a él, lo tendrá difícil para considerar que un embrión, un hombre mayor, un loco y un erudito sean el mismo hombre sin que de ahí se deduzca la

posibilidad de que Set, Ismael, Sócrates, Pilatos y san Agustín sean un único y mismo hombre... Lo cual concordaría aún menos con las nociones de los filósofos que admiten la transmigración y creen que las almas de los hombres pueden ser enviadas a cuerpos de animales como castigo por su libertinaje, pues no creo que nadie que estuviera seguro de que el alma de Heliogábalo se encuentra en un cerdo llegara a afirmar que ese cerdo es un hombre, y encima, el mismo hombre que Heliogábalo.

TEÓFILO. Este asunto tiene que ver con los nombres y con las cosas. En cuanto a las cosas, la identidad de una misma sustancia individual sólo puede mantenerse por la conservación de la misma alma, pues el cuerpo se encuentra en un flujo continuo y el alma no habita en determinados átomos asignados a ella ni en un huesecillo indestructible, como el luz[69] de los rabinos. No obstante, no existe una transmigración mediante la cual el alma deje por completo su cuerpo y pase a otro. Siempre mantiene, incluso tras la muerte, un cuerpo organizado que es parte del anterior, aunque lo que mantenga esté siempre abocado a disiparse insensiblemente y a restablecerse, e incluso a sufrir en cierto momento un gran cambio. Así pues, en lugar de transmigración del alma, lo que hay es transformación, envolvimiento o desarrollo y, por último, fluxión del cuerpo de dicho alma. El señor Van Helmont (hijo) creía que las almas pasan de cuerpo en cuerpo pero siempre dentro de su especie, de modo que siempre habrá el mismo número de almas de una misma especie y, por consiguiente, el mismo número de hombres y de lobos, y aunque la población de lobos hubiera mermado y estuviera prácticamente eliminada en Inglaterra, tendría que haber aumentado proporcionalmente en otra parte del mundo[70]. Algunas reflexiones publicadas en Francia parecían ir en el mismo sentido[71]. Si la transmigración no se

considera de forma estricta (es decir, si alguien creyera que las almas, al permanecer en el mismo cuerpo sutil, cambian sólo de cuerpo grosero), sería posible incluso el tránsito del mismo alma a un cuerpo de diferente especie, al modo de los brahmanes y los pitagóricos. Pero no todo lo que es posible resulta, sin embargo, conforme al orden de las cosas. No obstante, en caso de que dicha transmigración fuera verdadera, la pregunta de si Caín, Cam e Ismael (suponiendo que tuvieran el mismo alma, siguiendo la interpretación de los rabinos) merecerían ser considerados un mismo hombre, sólo se refiere al nombre; y he visto cómo el célebre autor cuyas opiniones ha defendido usted así lo reconoce y lo explica perfectamente (en el último párrafo de este capítulo). La identidad de sustancia estaría ahí, pero en caso de que no hubiera ninguna conexión de recuerdo entre los diferentes personajes efectuada por el propio alma, no habría suficiente identidad moral como para afirmar que se trataba de una misma persona. Y si Dios quisiera que el alma humana fuera a parar al cuerpo de un cerdo, de modo que olvidara al hombre y dejara de ejercer actos razonables, ya no constituiría un hombre. Pero si el alma, aún estando en el cuerpo del animal, mantuviera los pensamientos de un hombre, e incluso los del hombre al que daba vida antes del cambio, como el asno de oro de Apuleyo[72] habría alguno que afirmaría sin la menor dificultad que el propio Lucio, que había ido a Tesalia para ver a sus amigos, permaneció bajo la piel del asno en el que Fotis lo había colocado a su pesar y se estuvo paseando de dueño en dueño hasta que las rosas que ingirió lo devolvieron a su forma natural.

§ 8. FILALETES. Creo que puedo afirmar, con total seguridad, que si alguien viera a una criatura hecha y formada como él mismo pero que jamás hubiera mostrado más razón

que un gato o un loro, no dejaría de afirmar que es un hombre, mientras que si alguien oyera a un loro discurrir de forma razonable sobre filosofía, no lo llamaría o no lo consideraría nada más que un loro. Por tanto, en cuanto al primero de estos animales, diría que se trata de un hombre grosero, basto y desprovisto de razón; y en cuanto al segundo, afirmaría que se trata de un loro lleno de sabiduría y sentido común.

TEÓFILO. Estoy más de acuerdo con el segundo punto que con el primero, aunque también haya algo que añadir. Pocos teólogos serían tan atrevidos como para decidir bautizar de buenas a primeras y con rotundidad a un animal de figura humana, pero sin apariencia de razón, que hubiera sido recogido de pequeño en el bosque; y quizá algún cura de la Iglesia romana dijera condicionalmente: si eres un hombre, te bautizo. Esto sería así porque no se sabría si dicho animal es de raza humana y si reside en él un alma razonable. Podría ser que se tratara de un orangután, un simio muy similar en su aspecto exterior al hombre, como el que Tulp[73] dijo haber visto o ese otro cuya anatomía ha sido publicada por un médico erudito[74]. Está claro (y lo reconozco) que el hombre puede volverse tan estúpido como un orangután, pero el interior del alma razonable permanecería en su interior aunque el ejercicio de la razón se viera suspendido, tal como ya he explicado antes. Así pues, ahí está la clave, y no se puede juzgar por las apariencias. En cuanto al segundo caso, nada impide que haya animales razonables de una especie diferente a la nuestra, como esos habitantes del reino poético de los pájaros situado en el Sol, donde un loro, llegado desde este mundo tras su muerte, le salvó la vida a un viajero que lo había tratado bien aquí abajo[75]. No obstante, si un loro, como ocurre en el país de las hadas[76] o en Mi madre la Oca[77], fuera la hija transformada de un rey y se la reconociera como tal al hablar, el padre y la

madre sin duda lo acariciarían como si fuera su propia hija, y creerían seguir teniéndola aunque estuviera escondida bajo esa extraña forma. Sin embargo, no me opondría a quien dijera que en El asno de oro[78] permanece tanto el sí mismo o individuo, a causa del propio espíritu inmaterial, como en Lucio o la persona, a causa de la apercepción de dicho yo, pero que ya no es hombre, pues, en efecto, cuando se dice que es un animal razonable parece que a la definición de hombre hay que añadirle algo de la figura y la constitución del cuerpo; de otro modo, los genios también serían hombres, a mi modo de ver.

§ 9. **FILALETES.** La palabra persona implica un ser pensante e inteligente, capaz de razonar y de reflexionar, que se puede considerar a sí mismo como el mismo, como una misma cosa, y que piensa en diferentes tiempos y en diferentes lugares, y todo eso lo hace únicamente porque siente sus propias acciones. Este conocimiento siempre acompaña a nuestras sensaciones y a nuestras percepciones presentes cuando están lo suficientemente diferenciadas, tal como ya he señalado aquí en más de una ocasión y, por ese motivo, cada uno es a uno mismo aquello que llama sí mismo. No se tiene en cuenta en esta ocasión si el mismo sí mismo se continúa en la misma sustancia o en diversas sustancias, puesto que como la conciencia[79] (consciousness o consciosidad) acompaña siempre al pensamiento y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama sí mismo y por lo que se distingue de cualquier otra cosa pensante, la identidad personal, o lo que hace que un ser racional sea siempre el mismo, también consiste sólo en eso. Y si tan lejos puede extenderse esta conciencia con respecto a las acciones o los pensamientos ya pasados, igual de lejos se extenderá la identidad de la persona, y el sí mismo será en el presente el mismo que era entonces.

TEÓFILO. También opino que la consciosidad o sentimiento del yo demuestra una identidad moral o personal. Y es ahí donde distingo la incesabilidad, que es característica del alma de un animal, de la inmortalidad, que es característica del alma del hombre: una y otra mantienen identidad física y real, pero en cuanto al hombre, está en conformidad con las reglas de la Divina Providencia que el alma mantenga también la identidad moral que nos resulta aparente a nosotros mismos para constituir la misma persona, capaz por tanto de sentir castigos y recompensas. Parece que usted, señor, defiende que esa identidad aparente se podría conservar aunque no hubiera identidad real. Creo que tal vez sería posible mediante la potencia absoluta de Dios, pero, según el orden de la cosas, la identidad aparente a la persona misma, que se siente igual, supone la identidad real en cada siguiente paso acompañado de reflexión o de sentimiento del yo, ya que una percepción íntima e inmediata no puede engañar de forma natural. Si el hombre pudiera ser sólo una máquina y, a pesar de ello, tener conciencia, habría que pensar como usted, señor; pero yo defiendo que ese caso no es posible, a menos de manera natural. Tampoco quisiera decir que la identidad personal e incluso el sí mismo no permanezcan en nosotros, y que yo no sea ese yo que fui en la cuna, dado que ya no me acuerdo de nada de todo cuanto hice entonces. Para encontrar la identidad moral por uno mismo basta con que haya un vínculo medio de consciosidad entre un estado cercano o incluso un poco alejado de otro, cuando algún salto o intervalo olvidado se mezcle en ello. Así pues, si una enfermedad provocara una interrupción en la continuidad de la relación de consciosidad, de modo que yo no supiera cómo he llegado al estado presente aunque me acordara de cosas más lejanas en el tiempo, el testimonio de los demás podría llenar el vacío de mi recuerdo. Incluso me

podrían castigar en virtud de ese testimonio si acabara de realizar algún mal de forma deliberada en ese intervalo que después he olvidado debido a dicha enfermedad. Si acabara de olvidar todas las cosas pasadas y tuviera que dejar que me lo enseñaran todo de nuevo, incluso mi nombre, y la lectura y la escritura, siempre cabría la posibilidad de aprender de los demás mi vida pasada en mi estado anterior, dado que conservaría mis derechos, y no sería necesario dividirme en dos personas ni hacerme heredero de mí mismo. Y todo ello basta para mantener la identidad moral que hace que uno sea la misma persona. Es verdad que si los demás conspiraran para engañarme (al igual que yo podría engañarme a mí mismo, por alguna visión, sueño o enfermedad, creyendo que lo que he soñado me ha ocurrido realmente), la apariencia sería falsa, pero hay casos en los que podemos estar moralmente seguros de la verdad de lo que dicen los demás. Y ante Dios, cuyo vínculo de sociedad con nosotros constituye la clave de la moralidad, el error no tiene cabida. En cuanto al sí mismo, conviene distinguirlo de la apariencia del sí mismo y de la conciencia. El sí mismo constituye la identidad real y física, y la apariencia del sí mismo, acompañada de la verdad, le añade la identidad personal. Así pues, ya que no quiero decir que la identidad personal se extienda más allá del recuerdo, menos aún diré que el sí mismo o la identidad física dependan de ello. La identidad real y personal se prueba con la mayor certeza posible en materia de hecho mediante la reflexión presente e inmediata; y normalmente queda probada de manera suficiente mediante nuestro recuerdo de los intervalos o el testimonio coincidente de los demás. Pero si Dios cambiara extraordinariamente la identidad real, la personal permanecería a condición de que el hombre conservara las apariencias de identidad, tanto las internas (es decir, de la conciencia) como

las externas, que consisten en aquello que les parece a los demás. Por tanto, la conciencia no es el único medio para constituir la identidad personal, y puede ser suplida por lo que cuenten otros o incluso por otras marcas: el problema surge cuando hay contradicciones entre estas distintas apariencias. La conciencia se puede callar, como en el olvido; pero si dijera con claridad algo contrario a las demás apariencias, la decisión sería complicada y estaríamos divididos entre dos posibilidades: la del error de nuestro recuerdo y la de alguna deficiencia en las apariencias externas.

§ 11. **FILALETES.** Habrá quien afirme que los miembros del cuerpo son una parte integrante del hombre y, por tanto, que al estar el cuerpo en un flujo perpetuo, el hombre no puede seguir siendo el mismo.

TEÓFILO. Yo prefiero decir que el yo y el él carecen de partes, pues se afirma, y con razón, que realmente se conserva la misma sustancia o el mismo yo físico, pero no se puede afirmar, siendo fieles a la verdad exacta de las cosas, que un todo que ha perdido alguna de sus partes se conserve igual; y lo que tiene partes corporales, no puede dejar de perder alguna en cualquier momento.

§ 13. **FILALETES.** No se podría transferir la conciencia que tenemos de las acciones pasadas de una sustancia pensante a otra, y sería indiscutible que la misma sustancia se mantiene, pues nos sentimos los mismos, si dicha conciencia fuera una única e idéntica acción individual, es decir, si la acción de reflexionar fuera la misma que la acción sobre la que se reflexiona al apercibirse de aquella. Pero como no es más que una representación efectiva de una acción pasada, queda por demostrar que no es posible que algo que realmente nunca ha sido pueda ser representado ante el espíritu como algo que verdaderamente ha sido.

TEÓFILO. El recuerdo de un intervalo puede engañar, como podemos comprobar una y otra vez, y es posible concebir una causa natural para ese error. Sin embargo, el recuerdo efectivo o inmediato, o el recuerdo de lo que ha ocurrido inmediatamente antes, es decir, la conciencia o la reflexión que acompaña a la acción interna, no puede engañar de forma natural; de otro modo, ni siquiera podríamos estar seguros de que pensamos en tal o cual cosa, pues lo decimos con respecto a la acción que acaba de ocurrir y no con respecto a la acción misma. Ahora bien, si las experiencias internas inmediatas no son certeras, no habrá verdad de hecho de la que podamos estar seguros. Y ya he dicho que puede haber alguna razón inteligible para el error que se comete en las percepciones mediatas y externas, pero en las inmediatas internas no se puede hallar, a menos que se recurra a la omnipotencia de Dios.

§ 14. FILALETES. En cuanto a la cuestión de si manteniéndose la misma sustancia inmaterial puede haber dos personas distintas, he aquí a partir de qué supuesto se formula, que es el siguiente: supongamos que un mismo ser inmaterial puede ser despojado de todas las ideas de su existencia pasada y perderlas por completo, sin posibilidad de volver a recuperarlas, y que, por tanto, al comenzar (por así decirlo) una nueva cuenta desde un nuevo periodo, tendría una conciencia que no se podría extender más allá de ese nuevo estado. Todos los que creen en la preexistencia de las almas comparten, evidentemente, ese parecer. Conocí a un hombre que estaba convencido de que su alma había sido el alma de Sócrates; y puedo asegurar que en el puesto que ocupaba, que no era de poca importancia, se le consideraba un hombre muy racional y, a juzgar por las obras suyas que han salido a la luz, parece que no le faltaba cabeza ni sabiduría. Ahora bien, como las almas

son indiferentes con respecto a cualquier porción de materia, hasta donde podemos saber por su naturaleza, esta suposición (la de un mismo alma que pasa por distintos cuerpos) no entraña ningún absurdo aparente. No obstante, quien en el presente carezca de la más mínima idea de lo que Néstor o Sócrates hayan hecho o pensado, ¿concibe o puede concebir que sea la misma persona que Néstor o Sócrates? ¿Puede participar de las acciones de estos dos antiguos griegos? ¿Puede atribuírselas, o más bien pensar que sean acciones suyas y no acciones de cualquier otro hombre que ya haya existido? Él ya no es la misma persona que ninguno de ellos, salvo que el alma que hay dentro de él en el momento presente hubiera sido creada cuando comenzó a animar el cuerpo que la alberga en el momento presente. Aun así, esto no contribuiría a hacer de él la misma persona que Néstor en mayor medida de cuanto sucedería si algunas de las partículas de materia que una vez formaron parte de Néstor fueran en la actualidad una parte de este hombre. Y esto es así porque la misma sustancia inmaterial sin la misma conciencia tampoco constituye la misma persona por estar unida a tal o cual cuerpo en mayor medida de cuanto puedan hacerlo las mismas partículas de materia unidas a algún cuerpo sin una conciencia común.

TEÓFILO. Un ser inmaterial o un espíritu no puede ser despojado de toda percepción de su existencia pasada. Le quedan impresiones de todo lo que le ocurrió antaño e incluso tiene presentimientos de todo lo que le ocurrirá; pero la mayoría de las veces estos sentimientos son demasiado débiles como para poder distinguirlos y apercibirse de ellos, aunque tal vez un día puedan desarrollarse. Esta continuación y conexión entre las percepciones es lo que realmente constituye al mismo individuo, pero las apercepciones (es decir, cuando nos apercibimos de los sentimientos o ideas del pasado) prueban

además una identidad moral y hacen que surja la identidad real. Nuestras percepciones no permiten que la preexistencia de las almas se nos haga manifiesta, pero si fuera verdadera, podría darse a conocer un día. Así pues, no es razonable que la restitución del recuerdo sea imposible para siempre, ya que las percepciones insensibles (cuyo uso he puesto de manifiesto en tantas otras ocasiones importantes) sirven también aquí para conservar las simientes. El difunto señor Henry More[80], teólogo de la Iglesia anglicana, estaba convencido de la preexistencia y escribió sobre ella para defenderla. Y el difunto señor Van Helmont (hijo) iba más allá, como acabo de decir, y creía en la transmigración de las almas, pero siempre entre cuerpos de una misma especie, de modo que según él el alma humana siempre animaba a un hombre[81]. Creía, al igual que algunos rabinos, en el paso del alma de Adán al Mesías, como un nuevo Adán. Y supongo que también él creería haber sido alguien del pasado, pese a ser un hombre muy erudito. Ahora bien, si este trasvase de almas fuera verdadero, al menos de la manera viable que he explicado antes (pero que no parece verosímil), es decir, que las almas, manteniendo cuerpos sutiles, pasasen de golpe a otros cuerpos groseros, entonces el mismo individuo subsistiría en Néstor, en Sócrates y en cualquier persona de la actualidad, y podría incluso dar a conocer su identidad a quien penetrara lo suficiente en su naturaleza a causa de las impresiones o caracteres que habrían quedado en ella de todo cuanto Néstor o Sócrates hicieron, y que algún genio lo suficientemente penetrante podría entrever. No obstante, si el hombre moderno no tuviera ningún medio interno o externo para conocer lo que ha sido, sería, desde el punto de vista de la moral, como si nunca hubiera sido. Pero lo que observamos es que, refiriéndonos de nuevo a la moral, nada se pasa por alto en el mundo porque Dios es su monarca y

su gobierno es perfecto. Las almas, según mis hipótesis, no son indiferentes con respecto a una porción cualquiera de materia, como a usted le parece, sino que al contrario expresan originalmente aquellas con las que están y deben estar unidas por orden. Así, si pasaran a un nuevo cuerpo grosero o sensible, conservarían siempre la expresión de todo aquello de lo que tuvieron percepción en sus cuerpos anteriores e incluso sería necesario que el nuevo cuerpo lo acusara, de modo que la continuación individual tendría siempre sus marcas reales. Pero cualquiera que haya sido nuestro pasado, la impresión que deja no siempre puede sernos apercibible. El sabio autor del Ensayo sobre el entendimiento, con cuyos fundamentos usted se ha emparejado, señaló (libro II, cap. De la identidad, § 27) que una parte de sus suposiciones o ficciones sobre el trasvase de las almas, consideradas como posibles, estaba fundado en la idea comúnmente aceptada del espíritu no sólo como algo independiente de la materia, sino también como algo indiferente a todo tipo de materia. Pero espero, señor, que lo que he dicho sobre este asunto en distintas partes sirva para esclarecer la duda y para conocer mejor lo que naturalmente es posible. Hemos visto cómo las acciones de una persona del pasado pertenecerían también a una persona del presente que tuviera la misma alma, aunque no fuera consciente de ello; no obstante, si llegase a conocerlas, se derivaría algo más que una identidad personal. Por lo demás, una porción de materia que pasa de un cuerpo a otro no hace que se mantenga el mismo individuo humano, ni lo que se denomina el yo, sino que es el alma quien lo hace.

§ 16. FILALETES. Sin embargo, es cierto que me concierne tanto y soy tan responsable de una acción realizada hace mil años, que me asigna en el presente esa conciencia que tengo de mí mismo (self-consciousness) como si yo hubiera realizado la

acción, como lo soy con respecto a lo que acabo de hacer hace un momento.

TEÓFILO. Esa opinión de haber hecho algo puede ser engañosa en lo referente a acciones lejanas en el tiempo. Hay personas que han llegado a considerar como verdadero algo que habían soñado o incluso algo que se habían inventado a fuerza de repetirlo: esa falsa opinión puede causar problemas, pero no puede hacer que seamos merecedores de castigo si otros no la corroboran. Por otra parte, podemos ser responsables de lo que hemos hecho, aunque lo hayamos olvidado, si la acción está totalmente verificada.

§ 17. FILALETES. El hombre cae en la cuenta a diario de que mientras su dedo meñique esté incluido en esa conciencia, es parte de sí mismo (de él) tanto como cualquier otra parte mayor del cuerpo.

TEÓFILO. Ya he señalado (en el § 11) por qué no quería afirmar que mi dedo es parte de mí, pero es cierto que me pertenece y que forma parte de mi cuerpo.

FILALETES. Los que opinan de otra manera dirán que si el dedo meñique fuese separado del resto del cuerpo y la mencionada conciencia acompañase al meñique y abandonase el resto del cuerpo, entonces resultaría obvio que el meñique sería la persona, la misma persona, y, por tanto, el sí mismo no tendría nada que ver con el resto del cuerpo.

TEÓFILO. La naturaleza no admite tales ficciones, que pierden todo sentido en virtud del sistema de la armonía o de la perfecta correspondencia entre el alma y el cuerpo.

§ 18. FILALETES. Sin embargo, parece que si el cuerpo siguiera viviendo y teniendo su conciencia particular, de la que el meñique ya no formara parte, y, en cambio, el alma estuviera en el dedo, el dedo no podría justificar ninguna de las acciones del resto del cuerpo y tampoco se le podrían imputar.

TEÓFILO. Además, el alma que estuviera en el dedo no pertenecería a ese cuerpo. Reconozco que si Dios permitiera que las consciosidades fueran transferidas a otro alma, habría que considerarla según las nociones de la moral como si fuera la misma; pero eso supondría una alteración del orden de las cosas carente de motivo y equivaldría a separar lo aperceptible de la verdad, que se conserva mediante las percepciones insensibles. Esto no sería razonable porque las percepciones que en el presente son insensibles puede que se desarrollen en el futuro, ya que no hay nada inútil y la eternidad ofrece un gran campo de acción para los cambios.

§ 20. FILALETES. Las leyes humanas no castigan a un loco por las acciones que realiza un hombre que está en su sano juicio, ni al hombre que está en su sano juicio por las acciones de un loco, con lo cual se establece una separación entre dos personas, y por este motivo se dice: tal persona está fuera de sí.

TEÓFILO. Las leyes amenazan con el castigo y prometen la recompensa con el objetivo de impedir las malas acciones y promocionar las buenas. Ahora bien, puede que un loco esté tan loco que las amenazas y las promesas no surtan ningún efecto en él, dado que ya no se rige por la razón; así pues, el rigor de la pena debe disminuir en función de la debilidad de la razón. Por otra parte, se pretende que el criminal sienta el efecto del mal que ha cometido y que así aumente su temor a cometer más crímenes, pero como el loco no es lo suficientemente sensible como para ello, es comprensible que haya que esperar un buen intervalo de tiempo para ejecutar la sentencia que lo castigue por lo que hizo cuando estaba en su sano juicio. Por consiguiente, lo que hacen las leyes o los jueces en estos casos no deriva del hecho de que se conciba que haya dos personas.

§ 22. FILALETES. En efecto, los partidarios de este punto de vista que acabo de caracterizar objetan lo siguiente: si un hombre está ebrio y después no lo está, ya no es la misma persona, y, por tanto, no se le debe castigar por lo que haya hecho estando ebrio porque ya no recuerda nada. Pero a eso se debe responder que no deja de ser la misma persona, al igual que un hombre que durante el sueño camina y hace muchas cosas es responsable de todo el mal que pueda haber cometido en ese estado.

TEÓFILO. Hay una gran diferencia entre los actos de un hombre ebrio y los de un sonámbulo reconocido como tal. A los borrachos se les castiga porque pueden evitar el estado de embriaguez, e incluso pueden tener algún recuerdo de la pena durante la embriaguez. En cambio, los sonámbulos no tienen la misma capacidad para abstenerse de dar sus paseos nocturnos y evitar lo que hacen. No obstante, si fuera cierto que azotándolos en el momento se puede conseguir que se queden en la cama, sí que se estaría en el derecho de hacerlo y, en efecto, se haría, aunque sería más un remedio que un castigo. Un remedio que, por cierto, se dice que es útil.

FILALETES. Las leyes humanas castigan lo uno y lo otro en virtud de una justicia acorde a la manera en que los hombres conocen las cosas, ya que en esos casos no pueden distinguir con certeza lo que es real y lo que es falso. Así pues, la ignorancia no se admite como excusa de lo que se haya hecho estando ebrio o dormido. El hecho queda probado contra la persona que lo haya realizado sin que se pueda alegar en su defensa la falta de conciencia.

TEÓFILO. No se trata tanto de eso como de saber qué hay que hacer cuando queda perfectamente demostrado que el borracho o el sonámbulo estaban fuera de sí, como puede ocurrir. En tal caso, el sonámbulo no puede ser considerado

otra cosa más que un maniaco, pero como la embriaguez es voluntaria y la enfermedad no, se castiga más a uno que a otro.

FILALETES. Pero en el gran y temible día del Juicio Final, cuando los secretos de todos los corazones salgan a la luz, hay motivos para creer que nadie tendrá que responder de lo que le es totalmente desconocido y que cada uno recibirá lo que merece y será acusado o excusado en virtud de su propia conciencia.

TEÓFILO. Desconozco si será necesario que la memoria del hombre sea exaltada el día del Juicio para que se acuerde de todo lo que había olvidado y si el conocimiento de los demás y, sobre todo, del justo Juez, que no puede equivocarse, será suficiente. Podemos inventar un supuesto, poco apropiado en realidad pero al menos posible, que sería el siguiente: supongamos que el día del Juicio un hombre cree haber sido malo y lo mismo piensan todos los demás espíritus creados que están en posición de juzgarle y, sin embargo, no es verdad: ¿nos atreveríamos a decir que el supremo y justo Juez, que sería el único conocedor de lo contrario, podría condenar a esta persona y juzgar en contra de lo que sabe? Pues parece que eso es lo que se deduce de la noción que da usted de la personalidad moral. Tal vez alguien diga que si Dios juzgara contra las apariencias no sería suficientemente glorificado y perjudicaría a los demás, pero a eso se puede contestar que él mismo es su única y suprema ley y, por tanto, los demás deberían considerar que se habían equivocado.

§ 23. FILALETES. Si pudiéramos suponer que dos conciencias distintas e incomunicables actúan por turnos en un mismo cuerpo, una de forma continua durante el día y la otra durante la noche, o que una misma conciencia actúa a intervalos en dos cuerpos diferentes, me pregunto si en el primer caso el hombre de día y el hombre de noche, por así

decirlo, no serían dos personas tan distintas como Sócrates y Platón, y si en el segundo caso no se trataría de una sola persona en dos cuerpos distintos. No importa que esa misma conciencia que afecta a dos cuerpos diferentes y esas dos conciencias que afectan al mismo cuerpo en diferentes momentos pertenezcan la primera a la misma sustancia inmaterial y las otras dos a dos sustancias inmateriales distintas que introducen esas conciencias diferentes en dichos cuerpos, pues la identidad personal estaría igualmente determinada por la conciencia, con independencia de que esa conciencia estuviera vinculada a alguna sustancia inmaterial e individual o no. Además, una cosa inmaterial que piensa debe, a veces, perder de vista su conciencia pasada y recordarla de nuevo. Ahora bien, suponga que esos intervalos de memoria y de olvido se producen siempre de día y de noche: entonces serían dos personas con el mismo espíritu inmaterial. De ahí se deduce que el sí mismo no está determinado por la identidad o la diversidad de sustancia, de lo cual no podemos estar seguros, sino solamente por la identidad de la conciencia.

TEÓFILO. Admito que si todas las apariencias se cambiasen y se transfiriesen de un espíritu a otro, o si Dios hiciera un intercambio entre dos espíritus, entregando el cuerpo visible y las apariencias y la conciencia de uno al otro, entonces la identidad personal, en lugar de estar vinculada a la de la sustancia, seguiría las apariencias constantes que la moral humana debe tener en cuenta. Ahora bien, esas apariencias no consisten en las meras conciencias y, por tanto, sería necesario que Dios hiciera el intercambio no sólo de las apercepciones o conciencias de los individuos en cuestión, sino también de las apariencias que se muestren a los demás con respecto a estas personas, pues de otro modo habría una contradicción entre las conciencias de unos y el testimonio de otros, lo cual turbaría el

orden de las cosas morales. No obstante, se me debe reconocer también que la separación entre el mundo insensible y el sensible, es decir, entre las percepciones insensibles que permanecerían en las mismas sustancias y las apercepciones que resultarían intercambiadas, sería un milagro, como cuando se supone que Dios crea vacío; y ya dije anteriormente por qué eso no se ajusta al orden natural. He aquí otra suposición mucho más apropiada: puede que en otro lugar del universo o en otro tiempo haya un planeta que no difiera sensiblemente de la Tierra en la que habitamos y que sus habitantes no difieran sensiblemente de sus homólogos terrestres. De ser así, habría a la vez más de cien millones de pares de personas similares, es decir, pares de personas con las mismas apariencias y conciencias, y Dios podría transferir los espíritus, solos o con sus cuerpos, de un planeta a otro sin que se apercibieran; pero ya sea en el caso de que se les transfiriera o bien en el de que se les dejase, ¿qué dirían vuestros autores sobre su persona o su sí mismo? ¿Dirían que son dos personas o que son la misma? La conciencia y las apariencias internas y externas de los hombres de estos planetas no permiten hacer una distinción. Es verdad que Dios y los espíritus capaces de considerar los intervalos y las relaciones externas de los tiempos y lugares, e incluso las constituciones internas, insensibles para los hombres de ambos mundos, podrían discernirlos; pero según sus hipótesis, si sólo la conciencia permite discernir personas y no hay que molestarse en recurrir a la identidad o a la diversidad real de la sustancia o ni siquiera a lo que les pueda parecer a los demás, entonces habría que afirmar que esas dos personas, que se encuentran al mismo tiempo en esos dos planetas similares pero alejados uno de otro por una distancia incalculable, son una única y misma persona, lo cual, sin embargo, es evidentemente absurdo. Por lo demás, hablando de lo que es

naturalmente posible, los dos planetas similares y las dos almas similares de los dos planetas sólo lo serían durante un tiempo, ya que como existe una diversidad individual, esa diferencia debe consistir al menos en las constituciones insensibles que se desarrollan con el paso del tiempo.

§ 26. **FILALETES.** Pongamos el caso de un hombre castigado en el presente por algo que hizo en otra vida y de lo que no podemos hacerle tomar conciencia de ninguna manera: ¿qué diferencia hay entre un tratamiento así y el que se le daría si se le creyera miserable?

TEÓFILO. Los platónicos, los seguidores de Orígenes[82], algunos hebreos y otros defensores de la preexistencia de las almas han creído que las almas de este mundo eran colocadas en cuerpos imperfectos para que sufrieran por los crímenes cometidos en un mundo anterior. Pero es cierto que si no sabemos nada ni llegamos algún día a conocer la verdad a este respecto, ya sea merced al recuerdo de nuestra memoria, a algún indicio o al conocimiento ajeno, no podremos llamarlo castigo según la noción ordinaria. No obstante, al hablar de los castigos en general, hay motivos para dudar de si es necesario que quienes los sufren lleguen a conocer algún día el motivo por sí mismos o si a menudo no bastaría con que otros espíritus más informados encontraran ahí una ocasión para glorificar la justicia divina. No obstante, lo más verosímil es que quienes sufren llegarán a saber el por qué, al menos en general.

§ 29. **FILALETES.** Tal vez, a fin de cuentas, usted pueda estar de acuerdo con mi autor, que concluye su capítulo sobre la identidad planteando esta cuestión: que permanezca el mismo hombre es una cuestión nominal, según entendamos por hombre un mero espíritu razonable, un simple cuerpo cuya forma denominamos humana o, por último, el espíritu unido a tal cuerpo. En el primer caso, el espíritu separado (al menos del

cuerpo grosero) seguiría siendo el hombre; en el segundo, un orangután, perfectamente similar a nosotros excepto en lo que se refiere a la razón, sería un hombre, y si el hombre estuviera privado de su alma razonable y recibiera un alma animal, seguiría siendo el mismo hombre. En el tercer caso, se requiere que uno y otro permanezcan con la misma unión, el mismo espíritu y el mismo cuerpo de forma parcial o, al menos, lo equivalente en cuanto a la forma corporal sensible. De este modo, podríamos seguir siendo el mismo ser física o moralmente, es decir, la misma sustancia y la misma persona, sin seguir siendo hombres, en el caso de que consideremos esta figura como un rasgo esencial del hombre en este último sentido.

TEÓFILO. Reconozco que es una cuestión nominal y que el tercer sentido es como el de un mismo animal que primero es oruga o gusano de seda y a continuación mariposa, o como el de algunos autores que se han imaginado que los ángeles de este mundo fueron hombres en un mundo pasado. Pero en esta conversación nos hemos centrado en asuntos más importantes que el del significado de las palabras. Le he mostrado el origen de la verdadera identidad física; le he hecho ver que la moral no la contradice, como tampoco el recuerdo, y que no siempre sirven como marca de la identidad física para la persona misma de la que se trate ni para las que están en relación con ella, pero que sin embargo nunca contradicen la identidad física y nunca se separan de ella por completo; y que siempre hay espíritus creados que conocen o pueden conocer en qué consiste, aunque hay motivos para pensar que lo que pueda haber de indiferente respecto a las personas mismas sólo puede serlo de forma temporal.

Capítulo XXVIII. De algunas otras relaciones y sobre todo de las relaciones morales

§ 1. FILALETES. Además de las relaciones basadas en el tiempo, el lugar y la causalidad, sobre las que acabamos de hablar, hay muchísimas más relaciones, de las cuales voy a mencionar unas pocas. Toda idea simple, que admita partes o grados, proporciona la ocasión de comparar los sujetos en los que se encuentra, como, por ejemplo, la idea de lo más (o lo menos o lo igual de) blanco. A esta relación se la puede llamar proporcional.

TEÓFILO. Sin embargo, existe un exceso sin proporción, y este se produce con respecto a una magnitud que yo llamo imperfecta, como cuando se dice que el ángulo que forma un radio con el arco de su círculo es menor que el ángulo recto, ya que no es posible que haya una proporción entre esos dos ángulos o entre uno de ellos y su diferencia, que es el ángulo de contingencia.

§ 2. FILALETES. Otra ocasión de comparar la proporcionan las circunstancias referentes al origen, que sirven de base para las relaciones de padre e hijo, hermanos, primos, compatriotas, etc. No solemos molestarnos en decir que tal toro sea el abuelo de tal ternero, o que dos palomas sean primas hermanas, pues las lenguas son proporcionales al uso que de ellas hacen quienes las emplean. Pero hay países donde los hombres, que sienten menos curiosidad por su propia genealogía que por la de sus caballos, no sólo tienen nombres

para cada caballo en particular, sino que también para sus diferentes grados de parentesco.

TEÓFILO. Se puede añadir también la concepción de los apellidos a la de las denominaciones de parentesco. Por ejemplo, no se suele reparar en que bajo el imperio de Carlomagno y bastante tiempo antes o después hubo apellidos en Alemania, Francia y Lombardía. No hace mucho había familias (incluso nobles) en el Septentrión que no tenían apellido, de modo que sólo se reconocía a un hombre en su pueblo natal dando su nombre y el de su padre, y, además, cuando se trasladaba a otro lugar, había que añadir el nombre del lugar del que procedía. Los árabes y los turcomanos siguen empleando el mismo sistema (creo), pues no tienen apellidos particulares y se conforman con nombrar al padre y al abuelo, etc., de alguien, y le conceden el mismo honor a los caballos de gran valor, a los que llaman por su nombre propio y por el de su padre e incluso alguno más. Lo mismo se contaba, por ejemplo, de los caballos que el rey de los turcos le envío al emperador tras la paz de Karlowitz[83]. Y el difunto conde de Oldemburgo, último de su estirpe y propietario de un famoso potrero, y que vivió mucho tiempo, tenía árboles genealógicos de sus caballos para poder demostrar su nobleza, e incluso llegaba al punto de tener retratos de sus antepasados (imagines majorum), algo que era muy apreciado por los romanos. Pero volviendo a los hombres, los árabes y los tártaros tienen nombres de tribus que son como grandes familias que se han ido ampliando mucho con el paso del tiempo. Dichos nombres se toman del progenitor, como en tiempos de Moisés, del lugar de residencia o de cualquier otra circunstancia. El señor Wolseley[84], viajero muy observador, ha estudiado el estado actual de la Arabia desértica, donde ha pasado una temporada, y asegura que en toda la zona entre Egipto y Palestina y por

donde Moisés pasó, sólo hay hoy en día tres tribus que juntas pueden sumar unos cinco mil hombres, y que una de esas tribus se llama sali, por el progenitor (según creo), cuya tumba es venerada ahora como la de un santo (los árabes cogen polvo de ella y se lo echan por la cabeza, y también por la de sus camellos). Por lo demás, la consanguinidad se da cuando existe un origen común entre aquellos cuya relación se esté considerando, aunque se podría decir que existe alianza o afinidad entre dos personas cuando pueden tener consanguinidad con respecto a la misma tercera persona, pero sin que la haya también entre ellos, lo cual se consigue mediante matrimonios. Pero como no tenemos costumbre de decir que haya afinidad entre marido y mujer, aunque su matrimonio sea causa de afinidad para otras personas, tal vez sea mejor decir que la afinidad se da entre quienes tendrían consanguinidad si marido y mujer fueran considerados una misma persona.

§ 3. FILALETES. El fundamento de una relación es a veces un derecho moral, como la relación de un general del ejército o de un ciudadano. Estas relaciones, que dependen de los acuerdos que los hombres hayan hecho entre sí, son voluntarias o instituidas, y se pueden distinguir de las naturales. A veces, los dos correlativos tienen cada uno su nombre, como patrón y cliente o general y soldado. Pero no siempre es así, como por ejemplo, en el caso de quienes tienen una relación con el canciller.

TEÓFILO. A veces hay relaciones naturales que los hombres han revestido y enriquecido con algunas relaciones morales, como, por ejemplo, los niños, que tienen derecho a aspirar a la porción legítima de la herencia de sus padres o madres; los jóvenes, que tienen determinadas sujeciones, y los ancianos, que tienen determinadas inmunidades. No obstante,

también se da el caso que se consideren como relaciones naturales aquellas que no lo son, como cuando las leyes dicen que el padre es quien ha contraído matrimonio con la madre en un lapso de tiempo que hace que el niño pueda serle atribuido; y esta sustitución de lo natural por lo institutivo a veces es sólo una presunción, es decir, un juicio que da por verdadero lo que tal vez no lo es, mientras no se demuestre la falsedad. Por ello, la siguiente máxima: pater is est quem nuptiae demonstrat[85], ha sido aceptada en el derecho romano y en la mayoría de los pueblos. Pero me han dicho que en Inglaterra no sirve de nada que alguien pruebe su coartada, siempre y cuando haya estado en uno de los tres reinos, de modo que la presunción se transforma entonces en una ficción o en lo que algunos doctores denominan praesumtionem juris et de jure[86].

§ 4. **FILALETES.** La relación moral es la adecuación o inadecuación que existe entre las acciones voluntarias de los hombres y una regla que hace que se determine si son moralmente buenas o malas. § 5. Y el bien moral o el mal moral son la conformidad o la oposición que hay entre las acciones voluntarias y una determinada ley, de donde se deriva para nosotros un bien o un mal (físico) según la voluntad y el poder del legislador (o de quien quiera mantener la ley), y es a eso a lo que llamamos recompensa y castigo.

TEÓFILO. A autores tan eruditos como aquel cuyas ideas usted defiende, señor, les está permitido acomodar los términos como estimen oportuno. Pero también es cierto que, según esa noción, una misma acción podría ser moralmente buena o moralmente mala al mismo tiempo bajo diferentes legisladores, al igual que vuestro erudito autor ha sostenido un poco antes que la virtud es aquello que se alaba y, por consiguiente, una misma acción sería virtuosa o no según las opiniones de los hombres. Ahora bien, al no ser este el sentido ordinario que se

da a las acciones moralmente buenas y virtuosas, yo, personalmente, preferiría considerar como medida del bien moral y de la virtud la regla invariable de la razón, que Dios se ha encargado de mantener. También podemos estar seguros de que mediante ella todo bien moral se vuelve físico o, como decían los antiguos, todo lo honesto es útil, mientras que para expresar la noción de vuestro autor habría que decir que el bien o el mal moral son un bien o un mal impuesto o institutivo, que quien tiene el poder en su mano intenta hacer seguir o evitar mediante penas o recompensas. Lo bueno es que todo cuanto procede de la institución general de Dios resulta conforme a la naturaleza o a la razón.

§ 7. FILALETES. Hay tres tipos de leyes: la ley divina, la ley civil y la ley de opinión o de reputación. La primera es la regla de los pecados o de los deberes; la segunda, de las acciones criminales o inocentes; y la tercera, de las virtudes o de los vicios.

TEÓFILO. Según el sentido normal de los términos, las virtudes y los vicios sólo difieren de los deberes y de los pecados tanto como lo hacen los hábitos al respecto de las acciones, y no se considera que la virtud y el vicio dependan de la opinión. Un gran pecado se denomina crimen, y no se opone el inocente al criminal, sino al culpable. La ley divina es de dos tipos: natural y positiva. La ley civil es positiva. La ley de reputación no merece el nombre de ley más que de forma impropia, o se la incluye como parte de la ley natural, como si me refiriera a la ley de la salud o la ley del hogar cuando las acciones implican de forma natural algún bien o algún mal, tales como la aprobación ajena, la salud o el beneficio.

§ 10. FILALETES. Por todas partes se pretende, en efecto, que las palabras virtud y vicio significan acciones buenas y malas por su naturaleza y, en la medida en que se apliquen

realmente en ese sentido, la virtud se adecua perfectamente a la ley divina (natural). Pero sean cuales sean las pretensiones de los hombres, es evidente que estos términos, considerados en sus aplicaciones particulares, son atribuidos constante y únicamente a tales o cuales acciones que en cada país o en cada sociedad son consideradas honorables o vergonzosas: de no ser así, los hombres se condenarían a sí mismos. Por tanto, la medida de lo que se llama virtud y vicio radica en la aprobación o el rechazo, la estima o la censura, que se forman a través de un consentimiento secreto o tácito. Aunque los hombres reunidos en sociedades políticas hayan dejado en manos públicas la disposición de todas sus fuerzas, de tal manera que no puedan emplearlas contra sus conciudadanos más allá de lo que la ley permita, sin embargo conservan siempre el poder de pensar bien o mal, de aprobar o desaprobar.

TEÓFILO. Si el hábil autor que así se explica con usted, señor, declarara que le apeteció asignar esta arbitraria definición nominal a los términos virtud y vicio, se podría decir que sólo se le permite hacerlo en teoría y por su comodidad a la hora de expresarse, a falta quizá de otros términos. Pero habrá que añadir que ese significado no resulta conforme al uso, y ni siquiera constructivo, y que sonaría mal a oídos de muchas personas si alguien lo quisiera introducir en la práctica de la vida cotidiana y de la conversación, tal como este mismo autor parece reconocer en el prefacio. Pero en este caso ya es ir demasiado lejos, y aunque usted admitiera que los hombres pretenden hablar de lo que es virtuoso o vicioso de forma natural basándose en leyes inmutables, lo que ahora afirma es que, en efecto, sólo intentan hablar de lo que depende de la opinión. Pero me parece que por la misma razón se podría defender que la verdad y la razón, y todo cuanto más real que

se pueda nombrar, dependen asimismo de la opinión, pues los hombres se equivocan cuando emiten juicios a su respecto. Por consiguiente, es mejor decir bajo cualquier punto de vista que los hombres entienden por virtud, al igual que por verdad, todo cuanto resulta conforme a la naturaleza, pero que a menudo se equivocan en su aplicación, aunque se equivocan menos de lo que se piensa, pues normalmente aquello que alaban en cierto sentido lo merece. La virtud de beber, es decir, de soportar bien el vino, es una ventaja que a Bonoso[87] le sirvió para ganarse la confianza de los bárbaros y sonsacarles sus secretos. Las fuerzas nocturnas de Hércules, en lo cual el propio Bonoso creía parecérsele, también constituían una perfección. El ingenio de los ladrones era alabado entre los lacedemonios, y no era su destreza, sino el mal uso que hacían de ella, lo que se debe censurar, y a veces aquellos a quienes se apalea en tiempos de paz podrían servir como excelentes partisanos en tiempos de guerra. Así pues, todo depende de la aplicación y del buen o mal uso de las ventajas que uno posea. También es verdad, y no se debe ver como algo muy extraño, que muchas veces los hombres se condenan a sí mismos, como, por ejemplo, cuando hacen aquello que censuran en los demás, y a menudo se produce una contradicción entre las acciones y las palabras, capaz de escandalizar a la gente, cuando lo que hace y defiende un magistrado o predicador salta a la vista de todo el mundo.

§11. **FILALETES.** En todas partes lo que se considera virtud es lo mismo que aquello que se considera digno de alabanza. La virtud y la alabanza son a menudo designadas bajo el mismo nombre. Sunt hic etiam sua praemia laudi[88], dijo Virgilio (Eneida, libro I, verso 461). Y Cicerón: nihil enim habet praestantius, nihil quod magis expetat quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus (Quaest. Tuscul., libro 2,

cap. 20), que añade un poco después: Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo[89].

TEÓFILO. Es verdad que los antiguos designaban la virtud con el nombre de honesto, como cuando alababan incoctum generoso pectus honesto[90]. Y también es cierto que honesto recibe su nombre a partir de honor o de alabanza. Pero eso no quiere decir que la virtud sea lo que se alaba, sino que es aquello que es digno de alabanza y es lo que depende de la verdad y no de la opinión.

FILALETES. Muchas personas no piensan en serio en la ley de Dios o esperan reconciliarse un día con su Autor, y, con respecto a la ley del Estado se vanaglorian de su impunidad. Pero no se piensa en que quien hace algo contrario a las opiniones de las personas que frecuenta y cuyo respeto se quiere ganar, no podrá evitar sufrir su censura ni su desdén. Nadie a quien le quede algún sentimiento de su propia naturaleza puede vivir en sociedad constantemente despreciado, y ahí radica la fuerza de la ley de la reputación.

TEÓFILO. Ya he dicho que lo que la acción acarrea por sí misma no es tanto el castigo de la ley como el castigo natural. Es cierto, sin embargo, que hay muchas personas a quienes esto apenas les preocupa, puesto que, aunque de ordinario haya gente que las desprecian como consecuencia de alguna acción censurable, siempre encuentran cómplices, o al menos partidarios, que no las desprecian, si estas a su vez son demasiado poco recomendables por alguna otra circunstancia. Incluso las acciones más infames se olvidan, y a menudo basta con ser osado y descarado, como aquel Formión, de Terencio[91], para que todo termine por ser aceptable. Si la excomunicación[92] diera lugar a un verdadero desprecio, constante y general, tendría la fuerza de esa ley de la que habla nuestro autor, y, en efecto, para los primeros cristianos la tenía,

y hacía las veces de jurisdicción, pues carecían de una para castigar a los culpables. Se trata de algo similar a lo que ocurre con los artesanos, que, a pesar de las leyes, mantienen determinadas costumbres a través del desprecio que manifiestan hacia quienes que no las observan. Y eso mismo ha permitido que se mantengan los duelos, a pesar del ordenamiento jurídico vigente. Sería deseable que cada uno se pusiera de acuerdo consigo mismo y con la razón tanto en la alabanza como en la censura, y que sobre todo los poderosos dejaran de proteger a los malos riéndoles las malas acciones, pues la mayoría de las veces parece que quien es castigado con el desprecio y ridiculizado no es quien las ha cometido, sino el que las ha sufrido. Además es posible comprobar que por lo general los hombres no desprecian tanto el vicio como la debilidad y la desdicha. Así pues, la ley de la reputación tendría que ser reformada por completo, y se debería mejorar su cumplimiento.

§ 19. **FILALETES.** Antes de terminar la consideración de las relaciones me gustaría señalar que solemos tener una noción tanto o más clara de la relación que de su fundamento. Si yo creyera que Sempronia recogió a Tito de debajo de una col, como se solía decir a los niños, y que por ese medio se convirtió en su madre, y que esta después tuvo a Cayo de la misma manera, tendría una noción tan clara de la relación fraternal entre Tito y Cayo como si poseyera todo el conocimiento al respecto de las comadronas[93].

TEÓFILO. Sin embargo, un día alguien le dijo a un niño que su hermanito que acababa de nacer había sido sacado de un pozo (respuesta que se utiliza en Alemania para satisfacer la curiosidad de los niños sobre este asunto) y el pequeño replicó que se sorprendía de que no lo echaran de nuevo al pozo cuando lloraba y molestaba a la madre. Y es que esta

explicación no le permitía conocer ninguna de las razones que justificaban el amor que la madre sentía hacia ese niño. Se puede afirmar, pues, que quienes desconocen el fundamento de las relaciones tienen únicamente eso que yo denomino pensamientos sordos, parciales e insuficientes, aunque tales pensamientos puedan resultar suficientes en ciertos aspectos y en determinadas ocasiones.

Capítulo XXIX. De las ideas claras y oscuras, distintas y confusas

§ 2. FILALETES. Pasemos ahora a algunas diferencias entre las ideas. Nuestras ideas simples son claras cuando son tales que los objetos mismos a partir de los que las recibimos las representan o pueden representarlas con todas las circunstancias requeridas para una sensación o percepción bien ordenada. Cuando la memoria así las conserva, entonces son ideas claras, y a medida que les falte esa exactitud original o, por así decirlo, hayan perdido su frescor y estén como empañadas y marchitas por el paso tiempo, tanto más oscuras serán. Las ideas complejas son claras cuando las ideas simples que las componen son claras y el número y el orden de dichas ideas simples está bien determinado.

TEÓFILO. En un pequeño discurso sobre las ideas, verdaderas o falsas, claras u oscuras, distintas o confusas, incluido en las Acta de Leipzig de 1684[94], ofrecí una definición acerca de las ideas claras común para las simples y las compuestas y que se corresponde con todo cuanto se ha dicho aquí. Afirmo, pues, que una idea es clara cuando basta

para reconocer una cosa y distinguirla. Por ejemplo: cuando tengo una idea muy clara sobre un color, no podría confundirlo con otro, y si tengo una idea clara de una planta, la diferenciaré de las demás; si esto no es así, entonces la idea es oscura. Y creo que prácticamente no tenemos ninguna idea perfectamente clara sobre cosas sensibles. Hay colores que se aproximan de tal manera que no se los podrían diferenciar de memoria y, sin embargo, en ocasiones podemos hacerlo cuando los ponemos uno al lado del otro. Y cuando creemos haber descrito perfectamente bien una planta, puede que traigan una desde las Indias que contenga todos los requisitos que forman parte de nuestra descripción y ni aún así dejaría de parecernos una especie diferente. Por lo tanto, nunca podremos determinar a la perfección las species infimas, es decir, las últimas especies.

§ 4. FILALETES. Del mismo modo que una idea clara es aquella de la cual el espíritu tiene una percepción plena y evidente, tal como es, cuando la recibe de un objeto exterior que opera debidamente en un órgano adecuado para ello, una idea distinta es aquella en la que ese mismo espíritu apercibe una diferencia que la distingue de cualquier otra idea, y una idea confusa es la que no se puede distinguir suficientemente de otra, al respecto de la cual debe ser diferente.

TEÓFILO. Según la noción que usted ofrece de idea distinta, no veo forma de distinguirla de una idea clara. Por eso yo en este caso suelo seguir la terminología del señor Descartes, para quien una idea puede ser clara y confusa al mismo tiempo. Un ejemplo de ello lo constituyen las ideas de determinadas cualidades sensibles atribuidas a los órganos, como la idea del color o la del calor. Son claras, puesto que las reconocemos y es posible distinguir fácilmente unas de otras, pero no son distintas, pues no se distingue qué incluyen, de modo que no podríamos ofrecer su definición. Sólo se dan a conocer a través

de los ejemplos y para lo demás hay que decir que es un no sé qué hasta que se descifre su contextura. Así pues, aunque para nosotros las ideas distintas distingan un objeto de otro, sin embargo, como las claras pero confusas en sí mismas también lo hacen, no denominamos distintas a todas las que permiten hacer distinciones o que distinguen los objetos, sino a las que están bien diferenciadas, es decir, que son distintas en sí mismas y permiten distinguir en el objeto las marcas que lo dan a conocer y, por consiguiente, nos dan su análisis o definición; de no ser así, las llamamos confusas. Y, en este sentido, la confusión que reina en las ideas podrá estar libre de censura, al ser una imperfección de nuestra naturaleza, pues no podemos distinguir las causas (por ejemplo) de los olores ni de los sabores, ni tampoco lo que esas cualidades implican. Esta confusión, sin embargo, podrá ser censurable cuando sea importante y esté en mi poder tener ideas distintas, como, por ejemplo, si tomase oro falsificado por oro verdadero como consecuencia de no haber realizado las pruebas necesarias, que revelan las marcas del oro auténtico.

§ 5. FILALETES. Pero se dirá que no hay ninguna idea confusa (o más bien oscura, según el sentido que usted le da) en sí misma, pues sólo puede ser tal como es apercibida por el espíritu, y eso ya la distingue de forma suficiente de todas las demás. § 6. Y para eliminar esta dificultad, hay que saber que el fallo de las ideas está relacionado con los nombres, y lo que las hace erróneas es que pueden ser designadas tanto por el nombre que se ha utilizado para expresarlas como por otro distinto.

TEÓFILO. Me parece que no se debe hacer depender esta cuestión de los nombres. Se cuenta que Alejandro Magno vio en sueños una planta adecuada para curar a Lisímaco, la cual a partir de entonces fue conocida como Lysimachia, pues,

efectivamente, había curado a este amigo del rey. Si, por desgracia, cuando Alejandro mandó que le llevaran una gran variedad de plantas, entre las cuales reconoció la que había visto en sueños, su idea no hubiera bastado para reconocerla y hubiera necesitado a un Daniel, como Nabucodonosor, para reconstruir su propio sueño[95], es evidente que la idea que de dicha planta había tenido habría sido oscura e imperfecta (pues yo preferiría llamarla así, en vez de confusa), no ya por no aplicar un nombre con exactitud, puesto que aún no existía, sino por una carencia con respecto a la cosa, es decir, a la planta que estaba llamada a curar. De ser así, Alejandro se habría acordado de algunas circunstancias, pero habría dudado respecto a otras. Y, dado que el nombre nos sirve para designar las cosas, esta evidencia implica que, por lo general, cuando mostramos carencias en la aplicación de los nombres, también las mostremos con respecto a la cosa a la que se alude con tal nombre.

§ 7. FILALETES. Como las ideas compuestas son las más proclives a sufrir dicha imperfección, esta puede derivar del hecho de que la idea esté compuesta por un número demasiado pequeño de ideas simples, como ocurre, por ejemplo, con la idea de un animal que tenga la piel moteada, que es muy general y no basta para distinguir al lince, al leopardo o a la pantera, los cuales, sin embargo, se diferencian unos de otros mediante nombres particulares.

TEÓFILO. Aunque estuviéramos en la misma situación en la que estaba Adán antes de que este diera nombre a los animales[96], tal fallo seguiría existiendo, pues, suponiendo que supiéramos que entre los animales moteados existe uno que tiene una vista extraordinariamente penetrante, pero no supiéramos si es un tigre, un lince u otra especie, el hecho de no poder distinguirlo constituiría una imperfección. Así pues,

no se trata tanto del nombre como de las características que dan lugar a ese nombre, y que hacen al animal digno de una denominación particular. Parece asimismo que la idea de animal moteado es buena en sí misma, y carece de confusión y oscuridad si sólo se emplea para referirse al género, pero cuando está unida a otra idea de la que no nos acordamos lo suficientemente bien y se emplea para designar a la especie, entonces la idea que la compone resulta oscura e imperfecta.

§ 8. **FILALETES.** Se produce un fallo opuesto cuando las ideas simples que constituyen la idea compuesta son suficientes en número pero se encuentran demasiado confundidas y embrolladas, al igual que hay cuadros que parecen tan confusos como si fueran la representación de un cielo cubierto de nubes, salvo que, efectivamente, lo sean, en cuyo caso no diríamos que hay confusión, como tampoco lo diríamos con respecto a un cuadro realizado para imitar ese cielo fielmente. Pero cuando se afirma que ese cuadro debe mostrar un retrato, habrá motivos para decir que es confuso porque no se puede decir si es el de un hombre, un mono o un pez, aunque tal vez la confusión desaparezca al mirarlo en un espejo cilíndrico y se vea que se trata de un Julio César[97]. Así pues, ninguna de las pinturas mentales (si me permite la expresión) debe ser llamada confusa, sea cual sea la forma en la que estén unidas sus partes, pues sean cuales sean las pinturas, evidentemente se podrán distinguir de otras hasta ser ordenadas bajo un nombre corriente, con respecto al cual no se observa una relación de pertenencia mayor que con respecto a cualquier otro nombre de significado diferente.

TEÓFILO. Ese cuadro cuyas partes se pueden ver con precisión, sin reparar en el resultado hasta que no se mira de un modo determinado, se parece a la idea de un conjunto de piedras, que es verdaderamente confusa, no sólo en el sentido

que ustedes le dan, sino también en el mío, mientras no se hayan concebido distintamente su número ni otras propiedades. Si hubiera treinta y seis, por ejemplo, no se podría saber (al verlas todas apiñadas y sin ordenar) que pueden formar o bien un triángulo o bien un cuadrado, como, en efecto, pueden hacerlo, pues 36 es un número cuadrado y también un número triangular. Por el mismo motivo, al mirar una figura de mil lados se tendrá de ella únicamente una idea confusa, mientras no se sepa el número exacto de lados, que es el cubo de 10. No son, pues, los nombres, sino las propiedades distintas, lo que se debe encontrar en la idea cuando se haya resuelto su confusión. Y a veces es difícil encontrar la clave o la manera de mirar el objeto que permita conocer las propiedades inteligibles, tal como muestra el ejemplo de estos cuadros, cuyo artificio, revelado por el padre Niceron[98], consiste en que hay que mirarlos desde un determinado punto de vista o con la ayuda de un determinado espejo o cristal para captar el objetivo de quien lo ha realizado.

§ 9. **FILALETES.** Sin embargo, no se puede negar que hay además un tercer fallo en las ideas que depende totalmente del mal uso de los nombres y que se produce cuando nuestras ideas son inciertas o indeterminadas. Así pues, todos los días vemos personas que no tienen el menor problema a la hora de emplear palabras de su lengua materna cuyo significado preciso desconocen, de modo que cambian la idea que se le atribuye a dicha palabra con tanta frecuencia que al final la acaban introduciendo en su discurso. § 10. Vemos así hasta qué punto contribuyen los nombres a la denominación de ideas distintas y confusas, de modo que sin la consideración de nombres distintos, tomados como signos de las cosas distintas, será muy complicado decir qué es una idea confusa.

TEÓFILO. Yo, sin embargo, acabo de explicarlo sin tener en cuenta los nombres, ya sea en el caso de que la confusión se considere, como hace usted, como aquello que llamo oscuridad, o bien en el de que se tome, siguiendo mi punto de vista al respecto, como un fallo del análisis de la noción que se tiene. Y ya he demostrado asimismo que toda idea oscura es, en efecto, indeterminada o incierta, como en el ejemplo que hemos visto del animal moteado, en el que sabemos que es preciso añadir algo a esta noción general, sin que lo recordemos con claridad, de modo que el primer y el tercer fallo que usted ha especificado vienen a ser la misma cosa. No obstante, es muy cierto que el abuso de las palabras es una gran fuente de errores, pues es como una especie de error de cálculo, esto es, como si al calcular no se marcara bien el lugar de la ficha[99] o se escribieran tan mal las notas numéricas que no se pudiera diferenciar un 2 de un 7, o como si los omitiéramos o intercambiáramos por descuido. Este abuso de las palabras consiste ya sea en no asignar una idea por completo, ya sea en asignar una idea imperfecta que tenga una parte vacía y que permanezca, por así decirlo, en blanco, y en ambos casos hay algo vacío y sordo en el pensamiento que sólo se rellena con el nombre, o ya sea, por último, en asignar a la palabra ideas diferentes, bien porque no estamos seguros de cuál debemos elegir, lo cual hace que la idea sea oscura al igual que cuando una parte está sorda, o bien porque se eligen una tras otra y se utiliza unas veces una y otras veces otra para expresar el sentido de una misma palabra en un mismo razonamiento, lo cual puede inducir a error, sin tener en cuenta que esas ideas no concuerdan. Así pues, el pensamiento incierto o está vacío y carece de una idea o bien oscila entre más de una idea. Y esto es perjudicial, ya sea porque se quiere designar alguna cosa determinada o porque se quiere dar a la palabra un

determinado sentido que responda al que ya hemos utilizado antes o al que utilizan los demás, sobre todo en el lenguaje corriente, común a todos o común a los que se dedican a un mismo oficio. De aquí surge una infinidad de discusiones vagas y triviales en la conversación, en los auditorios y en los libros, que a veces se intentan resolver mediante distinciones que en la mayoría de casos sólo sirven para embrollar más, pues sustituyen términos vagos y oscuros por otros términos aún más vagos y más oscuros, como lo son a menudo los que los filósofos emplean en sus distinciones, sin que se tenga de ellos buenas definiciones.

§ 12. FILALETES. Aunque exista alguna otra confusión en las ideas aparte de la que deriva de una relación secreta con los nombres, esta es, sin duda, la que crea el mayor desorden en los pensamientos y en el discurso de los hombres.

TEÓFILO. Sigo estando de acuerdo, pero muchas veces se entremezcla alguna noción de la cosa y del fin que tenemos al usar el nombre, como, por ejemplo, cuando se habla de la Iglesia: muchos han visto en ella una forma de gobierno, mientras que otros piensan en la verdad de la doctrina.

FILALETES. La forma de evitar esta confusión es aplicando de forma constante un mismo nombre a un determinado conjunto de ideas simples unidas en número fijo y según un orden determinado. Pero como esto no se adecua ni a la pereza ni a la vanidad de los hombres y sólo puede servir para descubrir y defender la verdad, que no siempre es el fin que se proponen, tal exactitud es una de esas cosas que cabe más bien desear que esperar. La aplicación vaga de los nombres a ideas indeterminadas y variables que prácticamente son puras naderías (en los pensamientos sordos) sirve, por una parte, para encubrir nuestra ignorancia, y, por otra, para confundir y embrollar a los demás, algo que se considera como un saber

auténtico y una marca de superioridad en materia de conocimiento.

TEÓFILO. El gusto por la elegancia y las palabras originales también ha contribuido mucho a esta confusión del lenguaje, puesto que, a fin de expresar los pensamientos de una forma bella y agradable, no se repara en asignarle a las palabras, mediante una especie de tropo[100], un sentido algo diferente del normal. Unas veces el sentido es más general o más limitado, y a este fenómeno lo llamamos sinécdoque[101]; otras veces, el sentido se transfiere en función de la relación que hay entre las cosas cuyos nombres se cambian, que es de concurrencia en las metonimias[102] o de comparación en las metáforas[103], y eso por no hablar de la ironía[104], donde se emplea un opuesto en lugar del otro. Estos cambios se denominan así cuando se reconocen, aunque rara vez se logran reconocer. Y en esta indeterminación del lenguaje en la que falta una especie de normativa que regule el significado de las palabras, es decir, algo similar a lo que aparece en el título de las digestas del derecho romano (De Verborum significationibus)[105], las personas más juiciosas, cuando escriben para lectores ordinarios, se privarían de todo cuanto confiere atractivo y fuerza a sus expresiones si de verdad quisieran apegarse con rigor a los significados fijos de los términos. Sólo es necesario que tengan cuidado de que las variaciones que introduzcan no den lugar a ningún error ni razonamiento defectuoso. Tiene cabida aquí la distinción que hacían los antiguos entre la manera de escribir exotérica[106] es decir, popular, y la acroamática, indicada para aquellos que se ocupan de descubrir la verdad. Y si alguien quisiera escribir como un matemático sobre metafísica o moral, nada le impediría hacerlo con rigor. Algunos autores se han dedicado a ello y nos han prometido demostraciones matemáticas fuera de

las matemáticas, pero es muy raro que lo hayan conseguido. Y esto se debe, creo, a que les ha superado la dificultad que suponía hacerlo para tan reducido número de lectores, caso en el que cabía preguntarse, como Persio, quis leget haec y responder: Vel duo vel nemo[107]. No obstante, pienso que, si se acometiera esta labor como es necesario, no habría motivos para arrepentirse. Y yo mismo he estado tentado de hacerlo.

§ 13. **FILALETES.** Me reconocerá usted, sin embargo, que las ideas compuestas pueden ser muy claras y muy distintas, por un lado, y muy oscuras y muy confusas, por otro.

TEÓFILO. No hay motivos para ponerlo en duda: por ejemplo, tenemos ideas muy distintas de la mayoría de las partes sólidas y visibles del cuerpo humano, pero apenas las tenemos sobre los líquidos que hay en ellas.

FILALETES. Supongamos que un hombre habla de una figura de mil lados: la idea de esta figura puede ser muy oscura en su espíritu, a pesar de que la del número sea muy distinta.

TEÓFILO. Ese ejemplo no es válido aquí: un polígono regular de mil lados se conoce con tanta claridad como el número mil, pues en él es posible descubrir y demostrar todo tipo de verdades.

FILALETES. Pero no tenemos una idea precisa de una figura de mil lados que nos permita distinguirla de otra que sólo tenga novecientos noventa y nueve lados.

TEÓFILO. Ese ejemplo demuestra que estamos confundiendo aquí la idea con la imagen. Si alguien me propone un polígono regular, ni la vista ni la imaginación me pueden hacer comprender si hay mil lados en él; sólo tendré una idea confusa de su forma y de su número, hasta que, contando, yo distinga el número. Pero, una vez hecho, conoceré muy bien la naturaleza y las propiedades del polígono propuesto, en la medida en que son las del quiliógono[108], y, por consiguiente,

tendré esa idea aunque no pueda tener la imagen de un quiliógono, ya que sería necesario que nuestros sentidos fueran más refinados y estuvieran más ejercitados como para que sólo con eso pudiéramos distinguirlo de un polígono que tuviera un lado menos. Pero los conocimientos de las figuras, al igual que los de los números, no dependen de la imaginación, aunque también sirva para ello. Un matemático puede conocer con exactitud la naturaleza de un eneágono y de un decágono porque cuenta con los medios para fabricarlos y examinarlos, aunque no pudiera diferenciarlos a simple vista. Es verdad que un obrero y un ingeniero, que tal vez no conozcan suficientemente su naturaleza, podrán tener ventaja frente a un gran geómetra a la hora de intentar distinguirlos a simple vista sin necesidad de medirlos, al igual que hay palanquines y vendedores ambulantes que son capaces de decir el peso de lo que deben llevar sin equivocarse en una libra y superan en ello al hombre con más conocimientos de estática del mundo. También es cierto que este conocimiento empírico, adquirido mediante un ejercicio prolongado, puede ser muy útil para actuar con rapidez, como muchas veces ha de hacer un ingeniero por el peligro al que se expone si se detiene. No obstante, esa imagen clara o ese sentimiento preciso que se pueda tener de un decágono regular o de un peso de 99 libras no es más que una idea confusa, pues no sirve para descubrir ni la naturaleza ni las propiedades de ese peso o de ese decágono regular, para lo cual se requiere una idea distinta. Este ejemplo sirve para entender mejor la diferencia entre las ideas o, más bien, la diferencia entre la idea y la imagen.

§ 15. FILALETES. Otro ejemplo: nos vemos incitados a creer que tenemos una idea positiva y completa de la eternidad, lo cual equivale a afirmar que no existe ninguna parte de esa duración que no sea conocida claramente en nuestra idea.

Ahora bien, por muy grande que sea la duración que nos representemos, al tratarse de una extensión sin límites, siempre quedará una parte de la idea más allá de la representación que nos hagamos y que permanecerá oscura e indeterminada. De ahí que en las discusiones y razonamientos que se refieren a la eternidad o a cualquier otro infinito corramos el riesgo de embrollarnos en absurdos manifiestos.

TEÓFILO. Tampoco me parece que este ejemplo sea adecuado para su propósito, señor, pero sí muy apropiado para el mío, que es desengañarle de las nociones que tiene sobre este punto, ya que se trata de la misma confusión que la que existe entre imagen e idea. Tenemos una idea completa o exacta de la eternidad porque contamos con su definición, a pesar de no tener ninguna imagen; pero no nos formamos la idea de los infinitos a partir de la composición de las partes, y los errores que cometemos al razonar sobre el infinito no provienen de la falta de una imagen.

§ 16. FILALETES. Pero, ¿acaso no es cierto que cuando hablamos de la divisibilidad de la materia hasta el infinito, aunque tengamos ideas claras sobre la división, no tenemos más que ideas muy oscuras y confusas sobre las partículas? Yo me pregunto: si un hombre coge el más ínfimo átomo de polvo que jamás hubiera visto, ¿tendría entonces alguna idea clara entre la 100.000ª partícula y la 1.000.000ª partícula de ese átomo?

TEÓFILO. Es el mismo quiproquo[109] de la imagen por la idea, que me sorprende ver tan confundidas: no se trata en absoluto de tener una imagen de semejante pequeñez. Es algo imposible, dada la actual constitución de nuestro cuerpo, y si la pudiéramos tener, sería más o menos como la de las cosas que ahora nos parecen aperceptibles, sólo que, a cambio, lo que ahora es objeto de nuestra imaginación se nos escaparía y sería

demasiado grande como para poder imaginarlo. La magnitud no tiene imágenes por sí misma, y las que se tienen de ella dependen sólo de la comparación con los órganos y el resto de los objetos, y es inútil emplear aquí la imaginación. Así pues, también parece, por todo lo que me ha dicho en este punto, señor, que somos muy ingeniosos a la hora de crearnos dificultades sin motivo haciéndonos más preguntas de las estrictamente necesarias.

Capítulo XXX. De las ideas reales y quiméricas

§ 1. FILALETES. Las ideas, con respecto a las cosas, pueden ser reales o quiméricas, completas o incompletas, verdaderas o falsas. Por ideas reales entiendo aquellas que se basan en la naturaleza y resultan conformes a un ser real, a la existencia de las cosas o a los arquetipos; de lo contrario, serían fantásticas o quiméricas.

TEÓFILO. Esa explicación es un tanto oscura. La idea puede estar fundamentada en la naturaleza y no ser conforme a tal fundamento, como cuando se considera que las sensaciones que tenemos del color y del calor no se parecen a ningún original o arquetipo. Una idea también será real cuando es posible, aunque nada de lo existente se corresponda con ella. De no ser así, si todos los individuos de una especie se extinguieran, la idea de dicha especie se volvería quimérica.

§ 2. FILALETES. Todas las ideas simples son reales, pues aunque según muchos autores la blancura y la frialdad no estén más presentes en la nieve que el dolor, sus ideas, sin embargo,

constituyen en nosotros efectos de potencias ligadas a cosas externas, y esos efectos constantes nos sirven para distinguir las cosas tanto como si fueran imágenes exactas de lo que existe en las cosas mismas.

TEÓFILO. Ya he examinado ese punto antes, pero parece que se da a entender con ello que no siempre se requiere una conformidad con un arquetipo; y según la opinión (que, sin embargo, no apruebo) de aquellos que conciben que Dios nos ha asignado ideas de forma arbitraria para marcar las cualidades de los objetos sin que haya semejanza y ni siquiera una relación natural, existiría tan escasa conformidad en ello entre nuestras ideas y los arquetipos como la hay entre las palabras que se usan en las lenguas sin que medie elección personal alguna y las ideas o las cosas mismas.

§ 3. FILALETES. El espíritu es pasivo con respecto a sus ideas simples, pero las combinaciones que hace para formar ideas compuestas en las que se incluyen varias ideas simples bajo un mismo nombre son en parte voluntarias, pues uno admite en la idea compleja que tiene del oro o de la justicia ciertas ideas simples que otro no admite.

TEÓFILO. En cambio, el espíritu es activo con respecto a las ideas simples cuando desliga unas de otras para considerarlas por separado. Esto es algo voluntario, al igual que la combinación de varias ideas, ya lo haga para poder centrarse en una idea compuesta que resulta de tal acción, ya porque tenga intención de incluirlas bajo el nombre asignado a la combinación. Y el espíritu no puede equivocarse, al menos mientras no una ideas incompatibles y ese nombre aún sea, por así decirlo, virgen, esto es, que no haya sido asignado ya a otra noción, la cual pudiera mezclarse con la nueva y, por tanto, dar lugar a nociones imposibles, al unir aquello que no puede darse de forma conjunta, o bien a nociones superfluas y que

contengan alguna obrepción[110], al unir ideas de las cuales una puede y debe derivarse de otra por demostración.

§ 4. **FILALETES.** Como los modos mixtos y las relaciones no tienen otra realidad más que la que hay en el espíritu humano, todo lo que se requiere para hacer que estos tipos de ideas sean reales es la posibilidad de coexistir o ser compatibles entre sí.

TEÓFILO. Las relaciones tienen una realidad dependiente del espíritu, al igual que las verdades, pero no del espíritu humano, ya que hay una inteligencia suprema que las determina a todas desde siempre. Los modos mixtos, que son distintos de las relaciones, pueden ser accidentes reales. Pero, dependan o no del espíritu, para la realidad de sus ideas basta con que estos modos sean posibles o, lo que es lo mismo, distintamente inteligibles. Y para lograr ese efecto, es necesario que los ingredientes sean componibles, es decir, que puedan coexistir.

§ 5. **FILALETES.** Pero las ideas compuestas de las sustancias, al haberse formado todas ellas a partir de las cosas, que están fuera de nosotros, y con el objetivo de representar las sustancias tal como existen realmente, sólo son reales en la medida en que son combinaciones de ideas simples realmente unidas y coexistentes en las cosas que coexisten fuera de nosotros. Por el contrario, son quiméricas aquellas que están compuestas de conjuntos de ideas simples que jamás han estado realmente unidas y que nunca se han visto juntas en ninguna sustancia, como, por ejemplo, la idea compuesta de centauro, la de un cuerpo parecido al oro excepto en el peso y más ligero que el agua, la de un cuerpo similar en cuanto se refiere a los sentidos pero dotado de percepción y moción voluntaria, etcétera.

TEÓFILO. Entonces, considerando los términos real y quimérico de manera diferente en relación a las ideas de los

modos que en relación a las que constituyen una cosa sustancial, no veo qué noción común a uno y otro caso otorga usted a las ideas reales o quiméricas, pues, para usted, los modos son reales cuando son posibles, y las cosas sustanciales no tienen ideas reales más que cuando existen efectivamente. Pero si queremos referirnos a la existencia, no podemos determinar apenas si una idea es quimérica o no lo es, porque lo que es posible, aunque no se encuentre en el lugar o en el tiempo en el que nos encontramos, puede haber existido en otro momento o tal vez existirá en un futuro, o incluso puede que exista ya en otro mundo, o incluso quizá en el nuestro, sin que lo sepamos, como la idea que tenía Demócrito de la Vía Láctea y que finalmente ha sido verificada por los telescopios. De modo que parece que lo mejor es afirmar que las ideas posibles sólo se vuelven quiméricas cuando les asignamos sin fundamento la idea de una existencia efectiva, como aquellos que afirman la existencia de la piedra filosofal o como quienes hayan creído que alguna vez ha existido una nación de centauros. De otro modo, al regirnos únicamente por la existencia, nos alejaremos innecesariamente de la lengua común, que no permite que se diga que quien habla en invierno de rosas o de claveles, hable de una quimera, a menos que piense poder encontrar estas flores en su jardín, como se cuenta de Alberto Magno[111] o de algún otro supuesto mago.

Capítulo XXXI. De las ideas completas e incompletas

§ 1. **FILALETES.** Las ideas reales son completas cuando representan a la perfección los originales de los que el espíritu supone que se han obtenido, a los que aquellas representan y con las cuales este los relaciona. En cambio, las ideas incompletas sólo representan una parte de esos orígenes. § 2. Todas nuestras ideas simples son completas. La idea de blancura o la de dulzor, que notamos en el azúcar, son completas porque para ello basta con que respondan por completo a las potencias que Dios ha insertado en ese cuerpo para producir tales sensaciones.

TEÓFILO. Veo, señor, que usted llama ideas completas o incompletas a las que su autor favorito llama ideas adaequatas aut inadaequatas, aunque también podríamos llamarlas acabadas o inacabadas. En otra ocasión definí ideam adequatam (una idea acabada) como aquella que es tan distinta que todos los ingredientes son distintos, y tal es más o menos la idea de número. Pero cuando una idea es distinta y contiene la definición o las marcas recíprocas del objeto, podrá ser inadaequata o inacabada, a saber, cuando no se conocen distintamente todas las marcas o todos los componentes; por ejemplo, la idea de que el oro es un metal resistente a la copela y al aguafuerte es una idea distinta, pues presenta características o la definición del oro, pero no es acabada, ya que no conocemos lo suficiente sobre la naturaleza de la copelación ni sobre el modo de actuación del aguafuerte. De ahí que, cuando sólo hay una idea inacabada, el mismo sujeto sea susceptible de varias definiciones independientes unas de otras, de modo que no siempre se puede derivar una de otra, ni prever que tengan que pertenecer a un mismo sujeto, y en consecuencia sólo la experiencia nos enseña que le pertenecen todas a la vez. Así pues, también se podría definir el oro como el más pesado de los cuerpos conocidos o el más maleable, sin

mencionar otras definiciones que se podrían elaborar a su respecto. Pero sólo cuando los hombres hayan penetrado más en la naturaleza de las cosas se podrá ver por qué corresponde al más pesado de los metales la capacidad de resistir a las dos pruebas que realizan los evaluadores, mientras que en geometría, donde sí contamos con ideas acabadas, ocurre de forma diferente, puesto que podemos probar que las secciones realizadas en un cono o en un cilindro mediante un plano son las mismas, a saber, elipses, y es algo que no nos puede resultar extraño si prestamos atención, pues las nociones que tenemos sobre ello son acabadas. Desde mi punto de vista, la división de las ideas en acabadas o inacabadas no es más que una subdivisión de las ideas distintas, y no me parece que las ideas confusas, como la que tenemos de dulzor y que usted, señor, ha mencionado, merezcan esa calificación, pues aunque expresen el poder que produce esa sensación, no lo expresan por completo o, al menos, no podemos saberlo, pues si comprendiéramos qué hay en esa idea que tenemos de dulzor podríamos determinar si es suficiente para dar cuenta de todo lo que la experiencia permite observar en ella.

§ 3. FILALETES. Pasemos de las ideas simples a las complejas, que son o modos o sustancias. Las de los modos son combinaciones voluntarias de ideas simples que el espíritu une sin considerar ciertos arquetipos o modelos reales efectivamente existentes; son completas y no pueden ser de otro modo, pues al no ser copias sino arquetipos que el espíritu forma para servirse de ellos a la hora de ordenar las cosas bajo determinadas denominaciones, no les falta nada, puesto que cada una engloba una determinada combinación de ideas que el espíritu ha querido formar y, por consiguiente, una determinada perfección que este ha tenido la intención de darle, y no concebimos que en el entendimiento de ninguna persona pueda

haber una idea más completa o más perfecta de triángulo que la idea de tres lados y tres ángulos. Quien combinó las ideas de peligro, ejecución, alteración que provoca el miedo, consideración tranquila de lo que sería razonable hacer y aplicación efectiva para llevarlo a cabo sin dejarse asustar por el peligro, formó la idea de coraje y obtuvo lo que quería, es decir, una idea completa conforme a su gusto. Sucede de forma diferente con las ideas de las sustancias, para las cuales proponemos lo que realmente existe.

TEÓFILO. Las ideas de triángulo o de coraje tienen sus arquetipos en la posibilidad de las cosas, al igual que la idea de oro. Y resulta indiferente, en cuanto a la naturaleza de la idea, si la hemos inventado antes de la experiencia o si la hemos retenido en el espíritu después de haber percibido una combinación que la naturaleza había realizado. Asimismo, la combinación que crea los modos no es totalmente voluntaria o arbitraria, pues se podría unir aquello que es incompatible, como hacen los que inventan máquinas de movimiento perpetuo, mientras que otros pueden inventar máquinas que sean buenas y ejecutables y para las cuales no tengamos otro arquetipo que la idea del inventor, la cual, a su vez, tiene como arquetipo la posibilidad de las cosas o la idea divina. Ahora bien, estas máquinas son algo sustancial. También podemos forjar modos imposibles, como cuando proponemos el paralelismo de las parábolas imaginando que puede haber dos parábolas paralelas entre sí, como dos rectas o dos círculos. Por tanto, una idea, ya sea de un modo o de una cosa sustancial, podrá ser completa o incompleta según entendamos bien o mal las ideas parciales que componen la idea total. Y podemos saber que una idea es acabada cuando permite conocer a la perfección la posibilidad del objeto.

Capítulo XXXII. De las verdaderas y falsas ideas

§ 1. FILALETES. Dado que la verdad o la falsedad sólo pertenecen a las proposiciones, de ahí se deduce que, cuando las ideas se denominan verdaderas o falsas, hay alguna proposición o afirmación tácita. § 3. Es que hay una suposición tácita de su conformidad con alguna cosa, véase el § 5, sobre todo con lo que otros autores designan con ese nombre (como cuando hablan de la justicia), con lo que existe en realidad (como el hombre, y no el centauro) o con la esencia de la que dependen las propiedades de la cosa, y, en ese sentido, nuestras ideas comunes de las sustancias son falsas cuando nos imaginamos determinadas formas sustanciales. Por lo demás, las ideas deberían ser llamadas exactas o erróneas más que verdaderas o falsas.

TEÓFILO. Creo que así se podrían entender las verdades o las ideas falsas, pero como todos esos sentidos diferentes no concuerdan entre sí y no se pueden ordenar fácilmente bajo una noción común, prefiero llamar a las ideas verdaderas o falsas con respecto a otra afirmación tácita que todas ellas engloban, que es la de la posibilidad. Así pues, las ideas posibles son verdaderas y las ideas imposibles son falsas.

Capítulo XXXIII. De la asociación de las ideas

§ 1. **FILALETES.** A menudo se observa en los razonamientos de las personas alguna cosa extraña, y todos somos susceptibles de ello. § 2. No sólo es obstinación o amor propio, pues también cometen este fallo muchas personas de buen corazón. Ni siquiera basta con atribuirlo sistemáticamente a la educación y a los prejuicios. § 4. Consiste más bien en una especie de locura y, de hecho, estaríamos locos si actuáramos siempre así. § 5. Este fallo procede de una conexión no natural entre las ideas, que tiene su origen en el azar o en la costumbre. § 6. También afectan las inclinaciones y los intereses. Y algunas huellas se convierten en caminos trillados por el trasiego de espíritus animales. Por ejemplo, cuando se conoce una determinada melodía, se reconoce al instante, en cuanto empieza a sonar. § 7. De ahí provienen las simpatías o las antipatías, que no nacen con nosotros. Pongamos el caso de un niño que come demasiada miel y luego le sienta mal: cuando sea adulto, ya no será capaz de oír la palabra miel sin que le den arcadas. § 8. Los niños son muy susceptibles de estas impresiones y por eso es conveniente llevar cuidado. § 9. Esta asociación irregular de ideas tiene una gran influencia en todas nuestras acciones y pasiones naturales y morales. § 10. Las tinieblas despiertan en los niños la idea de los espectros a causa de los cuentos de este tipo que les hemos contado. § 11. No pensamos en un hombre al que odiamos sin pensar en el daño que nos ha hecho o que nos puede hacer. § 12. Evitamos la habitación en la que hemos visto morir a un amigo. § 13. Una madre que ha perdido a un hijo muy querido pierde a veces con él toda su felicidad, hasta que el tiempo borra la impresión de esa idea, algo que en ocasiones nunca llega a suceder. § 14. Un hombre que se curó por completo de la rabia mediante una operación extremadamente delicada se sintió en deuda el resto de su vida con aquel que le realizó la operación, pero le

resultaba insoportable verlo. § 15. Algunos odian los libros durante toda su vida a causa del mal trato que han recibido en las escuelas. Alguien que en una ocasión haya tenido influencia sobre otro, suele conservarla para siempre. § 16. Se dio el caso de un hombre que aprendió a bailar bien, pero que era incapaz de hacerlo cuando no había en la sala un baúl similar al que había donde aprendió. § 17. La misma relación no natural se da en los hábitos intelectuales. Se relaciona la materia con el ser, como si no hubiera nada inmaterial. § 18. Se vincula a las opiniones la corriente que se sigue en el ámbito de la filosofía, la religión y el Estado.

TEÓFILO. Esa observación es importante y de mi total agrado, y se podría reforzar con infinidad de ejemplos. El señor Descartes, que en su juventud sintió afección por una persona bizca, no pudo evitar tener durante toda su vida cierta inclinación hacia aquellas personas con ese defecto. El señor Hobbes[112], otro gran filósofo, no podía quedarse solo (según se cuenta) en un lugar oscuro sin sentirse aterrorizado por imágenes de espectros, pues aunque no creía en ellos, le había quedado esta impresión por culpa de los cuentos que se les narra a los niños. Muchas personas sabias y muy sensatas, y que están lejos de creer en supersticiones, serían incapaces de aceptar que hubiera trece personas en una comida sin sentir un gran desconcierto, si se han imaginado en alguna ocasión anterior que en estas situaciones uno de los comensales morirá a lo largo del año. Había un señor que, tal vez como consecuencia de una herida que sufrió en su infancia por un alfiler mal colocado, ya no podía ver uno mal puesto sin desmayarse. Un primer ministro, que ostentaba la categoría de presidente en la corte de su señor, se sintió ofendido por el título del libro de Ottavio Pisani[113], Licurgo, y ordenó escribir en su contra porque el autor, al hablar de los oficiales

de justicia, a los que consideraba superfluos, había nombrado también a los presidentes; y aunque ese término, en la persona del mencionado ministro, significaba algo totalmente distinto, había establecido tal relación entre la palabra y su persona que se sintió herido con ella. Y uno de los casos más corrientes de las asociaciones no naturales que pueden resultar engañosas es el de las palabras con las cosas, incluso cuando hay equívoco. Para entender mejor el origen de la relación no natural de las ideas hay que considerar lo que ya he señalado anteriormente (capítulo XI, § 11) al hablar del razonamiento de los animales: el hombre, al igual que los animales, está obligado a unir mediante su memoria y su imaginación todo cuanto en sus percepciones y sus experiencias ha observado que va reunido. En eso consiste todo el razonamiento de los animales, si es posible llamarlo así, y también, a menudo, el de los hombres, en la medida en que son empíricos y se rigen únicamente por los sentidos y los ejemplos, sin que examinen si la propia razón aún existe. Y como a menudo las razones nos resultan desconocidas, hay que tener en cuenta los ejemplos conforme van siendo frecuentes, puesto que, entonces, la espera o reminiscencia de una percepción a raíz de otra percepción, que normalmente va unida a ella, es razonable, sobre todo cuando se trata de tomar precauciones. Pero como la vehemencia de una impresión muy fuerte suele causar tanto impacto de una sola vez como el que podría haber causado la frecuencia y la repetición de varias impresiones mediocres a largo plazo, dicha vehemencia suele grabar en la imaginación una imagen tan profunda y viva como la experiencia prolongada. De ahí que una impresión fortuita, pero violenta, logre unir en nuestra imaginación y en nuestra memoria dos ideas, que ya entonces aparecían juntas, con mucha fuerza y de forma duradera, y haga que nos sintamos igual de inclinados a ligarlas y

esperarlas una detrás de otra como si un largo uso hubiera verificado su conexión. Por tanto, se produce en tal caso el mismo efecto de asociación, aunque no esté presente la misma razón. La autoridad, el partido tomado o la costumbre provocan también el mismo efecto que la experiencia y la razón, y no es fácil librarse de estas inclinaciones. Sin embargo, no sería muy difícil evitar el engaño en estos juicios, si los hombres se dedicaran a buscar la verdad con la seriedad suficiente o si procedieran metódicamente una vez que reconocen que es importante para ellos encontrarla.

[1] El filósofo y teólogo inglés John Norris (1657-1711) combatió los postulados deístas de autores como Locke, Toland o Dodwell y defendió las tesis de Malebranche, especialmente en lo relativo a la «visión» de las cosas en Dios. En 1690, apenas unos meses después de la aparición de la primera edición del Essay de Locke, Norris publicó una reseña crítica titulada «Cursory reflections upon a book called An Essay concerning Human Understanding».

[2] Cástor y Pólux eran dos héroes mellizos, hijos de Zeus (transformado en cisne) –según la versión más conocida– y Leda. Su condición inmortal también varía según las fuentes: en unas, ambos son mortales; en otras, ambos son inmortales; e incluso en otras, sólo Pólux lo era.

[3] Johann Baptist Sleidan o Johannes Sleidanus (1506-1556) fue un diplomático luxemburgués que desempeñó el cargo de historiador de la liga de Smalkalde y que debe su celebridad a la publicación de De statu religionis et rei publicae Carolo V. Caesare commentarii [Comentarios sobre el estado de la religión y de los asuntos públicos bajo el reinado de Carlos V] (1555), obra considerada como uno de los pilares fundacionales de la historiografía moderna de la Reforma.

[4] «El asno de Buridán» es la denominación con la que se conoce un argumento de reducción al absurdo contra el teólogo escolástico francés Jean Buridan (1300-1358), discípulo de Guillermo de Ockham y defensor del libre albedrío y de la posibilidad de calcular cualquier decisión a partir de la razón. Sus críticos plantearon el caso absurdo de un asno que no sabe elegir entre dos montones de heno situados a la misma distancia (o, en otras versiones, entre un montón de avena y un cubo de agua), y que a consecuencia de ello termina muriendo de hambre (o de sed). El ejemplo constituye una paradoja, ya que «el asno de Buridán», pudiendo comer, no come porque no sabe, no puede o no quiere elegir qué montón le resulta más conveniente, ya que ambos le parecen iguales. Aristóteles, en el De Cælo (II, 13, 295b 32), ya se había preguntado cómo se habría comportado un perro ante dos cantidades idénticas de comida.

[5] Edme Mariotte (1620-1684) fue un físico francés que ha pasado a la posteridad por sus estudios sobre la compresión de los gases y particularmente por el descubrimiento de una ley según la cual el volumen de un gas es, a temperatura constante, proporcional al inverso de la presión (ley de Boyle-Mariotte, pues ambos científicos llegaron a esta conclusión de forma independiente). Sin embargo, Leibniz alude aquí a otra importante aportación, concretamente al ámbito de la óptica: el descubrimiento, en 1668, del denominado «punto ciego» en los ojos, publicado en su obra Nouvelle découverte touchant la vue.

[6] En el ámbito de la anatomía de los artrópodos y los vertebrados se denomina «vértice», «vértice craneal» o «vértex» a la superficie superior de la cabeza.

[7] Conforme al sentido.

[8] El «tubo de Torricelli» fue el principal resultado de un experimento realizado en 1643 por el físico y matemático

italiano Evangelista Torricelli (1608-1647) con el que se logró medir la presión atmosférica por primera vez. Torricelli llenó un tubo de un metro de largo (cerrado por uno de los extremos) con mercurio y lo invirtió sobre una cubeta, también llena de mercurio. La columna, como consecuencia del influjo de la presión atmosférica, bajó de altura, permaneciendo estática a unos 760 mm. Torricelli descubrió, por tanto, que la presión era directamente proporcional a la altura de la columna, motivo por el cual desde entonces se adoptó como medida de la presión el milímetro de mercurio.

[9] El físico y jurista alemán Otto von Guericke (1602-1686) se hizo famoso en toda Europa en 1654 merced a un experimento suyo que pasó a la posteridad bajo el nombre de «los hemisferios de Magdeburgo» (dos hemisferios de cobre de 50 cm de diámetro que, perfectamente ajustados, quedaban poderosamente unidos entre sí en una esfera, una vez extraído el aire y propiciado el vacío en su interior) y que sirvió para explicar los extraordinarios efectos de la presión atmosférica. En otro experimento, relacionado con la prehistoria de la máquina de vapor, Guerike demostró que cuando se creaba un vacío parcial bajo un émbolo de grandes dimensiones introducido en un cilindro, ni siquiera la fuerza de cincuenta hombres podía evitar que la presión atmosférica moviera el émbolo hasta el fondo del cilindro.

[10] Se llaman «vires centripetas» o «fuerzas centrípetas» a las fuerzas, o a los componentes de la fuerza que actúan sobre un objeto en movimiento sobre una trayectoria curvilínea, y que están dirigidas hacia el centro de curvatura de la trayectoria. Newton las estudió en sus Principia, y antes que él también lo hicieron Kepler y Roberval.

[11] En último lugar.

[12] Ilusión óptica descrita en varias ocasiones por Descartes en su obra. Cfr. particularmente su Tratado del hombre, vol. XI o el discurso sexto de su Dióptrica.

[13] Se trata de una moneda de plata. Literalmente, «la plata blanca». Las cursivas son nuestras.

[14] El geómetra y arquitecto francés Girard Desargues (1591-1661), considerado uno de los fundadores de la geometría proyectiva, debe su fama tanto a su teoría unificada de las cónicas como a sendos teoremas sobre los triángulos en perspectiva y sobre la involución. A partir de 1639, Desargues comenzó a divulgar entre diversos artesanos las aplicaciones artísticas de su técnica de perspectiva lineal, y de hecho uno de ellos, el grabador Abraham Bosse, se convertirá en el mayor propagandista de su método.

[15] El filósofo irlandés William Molyneux (1656-1698) es el responsable de un experimento mental conocido precisamente con el nombre de «problema de Molyneux» y en el que se especulaba acerca de la reacción que tendría un ciego de nacimiento si adquiriera la vista a edad adulta y mirara un cubo y una esfera, figuras geométricas que en principio ya podría reconocer y nombrar con anterioridad gracias al tacto. Molineux planteó la cuestión por primera vez en su Dioptrica nova (1692) y se la expuso a John Locke en forma de problema concreto en una carta fechada el 2 de marzo de 1693, que fue reproducida por este último en la segunda edición del Ensayo (1694): «Estoy de acuerdo con la respuesta que ofrece al problema este hombre inteligente, de quien me envanezco en llamarme amigo, y soy de la opinión de que el ciego no podría, a primera vista, decir con certeza cuál es el globo y cuál el cubo, mientras sólo los viera, aunque por el tacto pudiera nombrarlos sin equivocarse y con toda seguridad supiera distinguirlos por las diferencias de sus formas tentadas». Tanto

el experimento como la solución imaginada por Locke y Molyneux despertaron el interés de George Berkeley y de Voltaire.

[16] El sacerdote jesuita francés Dominique Bouhours (1628-1702), autor de diversos estudios sobre gramática, historia y religión, ejerció una notable influencia sobre algunos de los escritores de referencia del siglo XVII francés, tales como Boileau, La Bruyère y Racine. La obra citada aquí lleva por título completo La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit y fue publicada en París en 1687.

[17] Lucano, Farsalia I, 128: «La causa victoriosa agradó a los dioses, pero la vencida, a Catón».

[18] Juego de cartas de origen español en el que el jugador (el hombre) se enfrenta solo a sus adversarios, que a su vez también juegan solos contra él para intentar derrotarle. Una evolución de este juego, muy popular en la España del siglo XIX, se llamó «tresillo» o «rocambor».

[19] El matemático y astrónomo inglés John Greaves (1602-1652) llevó a cabo investigaciones sobre la metrología de la Antigüedad. Su Pyramidographia (1646) ha sido considerada como el primer tratado científico sobre las pirámides de Egipto. El enfoque de la obra era más bien astronómico, como consecuencia de la formación académica de su autor.

[20] El astrónomo, físico y matemático holandés Christiaan Huygens (1629-1695) realizó importantes descubrimientos gracias a fabricación y pulido de lentes con focales cada vez mayores, como por ejemplo el que llevó a cabo en 1655 cuando comprobó que en torno al planeta Saturno existía un anillo y demostró la existencia de un satélite, Titán. En el ámbito de las matemáticas, esbozó una serie de conceptos acerca de la derivada segunda. Como físico formuló la primera teoría ondulatoria de la luz y también estudió con detalle la fuerza

centrífuga y el movimiento del péndulo, investigación a la Leibniz alude aquí. En su obra Horologium oscillatorium (1673), Huygens establece las posibilidades de correlación existentes entre los movimientos pendulares y la medida del tiempo.

[21] El matemático francés Gabriel Mouton (1618-1694) puso de manifiesto hasta qué punto era difícil mantener invariables las medidas de longitud (de hecho, algunas de ellas dependían todavía entonces de la longitud del pie del rey) y para evitar este hándicap propuso un conjunto de medidas lineales, que él denominó «geométricas», vinculadas por primera vez a la división decimal. Por este motivo, Mouton es considerado uno de los principales precursores de sistema métrico decimal.

[22] El filósofo italiano Tito Livio Burattini (1617-1681) publicó en 1675 una obra titulada Misura universale en la que rebautiza la «unidad de medida universal» propuesta por John Wilkins con el nuevo nombre de «metro» (en realidad, «metro católico», una denominación adecuada al contexto ideológico de la época), fijándola además como la longitud de un péndulo que oscila con un semiperiodo de un segundo, es decir, equivalente a 993,9 mm actuales.

[23] Se refiere al ecuador. En el texto original se alude a la «ligne», una de cuyas acepciones en lengua francesa se refiere al círculo de la esfera equidistante entre dos polos.

[24] El jesuita y teólogo flamenco Leneart Leys (1554-1623), más conocido por su nombre latinizado Leonardus Lessius, fue uno de los primeros autores en interesarse por una aproximación moral a las cuestiones económicas y éticas de las prácticas bancarias (De iustitia et iure, 1605). Sin embargo, la alusión de Leibniz tiene más bien que ver con sus aportaciones al ámbito de la teología ascética (recogidas particularmente en

De bono statu eorum qui vovent..., 1615 y De perfectionibus moribusque divinis, 1620).

[25] San Pablo, Hechos 17, 28: «Pues en él vivimos, nos movemos y existimos; así lo han dicho incluso algunos de vuestros poetas: "Somos estirpe suya"».

[26] «¿Quién se atrevería a llamar falso al Sol?». Hemos revisado y corregido la cita de Virgilio, tomada de las Geórgicas I, 463, pero incompleta en el texto original: Solem [quis]* dicere falsum audet*.

[27] Aristóteles analizó el concepto de tiempo (χρόνος) en el libro IV de la Física. A su juicio, la existencia del tiempo resulta empíricamente evidente, pero es elusivo lógicamente en cuanto parece estar constituido por el no ser. Esta circunstancia le llevó a abordar la relación entre tiempo y movimiento. El movimiento, según Aristóteles, está en el tiempo, y el tiempo no puede existir sin movimiento, y esta implicación conduce directamente a su célebre definición del tiempo como «el número del movimiento según el antes y el después» (Física IV, 11, 219b), entendiendo por «número» la función de contar, que no es posible sin tener conciencia de la sucesión numérica y, por tanto, del tiempo como un hecho de conciencia.

[28] El versículo completo (1 Reyes 8, 27), dice así: «¿Habitará Dios con los hombres en la tierra? Los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos este templo que yo te he erigido!».

[29] «Rompu», en el texto original. Se trata de un número que expresa una o varias partes alícuotas de la unidad. Su principal sinónimo en terminología matemática española actual es «quebrado», aunque hay otros muchos, tales como fracción, nombre quebrado, nombre roto, número quebrado, número roto o tranzado.

[30] «Sourd», en el texto original. Es aquel número que no tiene proporción que se pueda explicar con otro número, aunque se aprehende como si la tuviera, como la raíz cuadrada de 18, que es mayor que 4 y menor que 5. En la terminología española contemporánea se habla normalmente de «número irracional».

[31] Un «número trascendente», también llamado «número trascendental», es un número real que no es raíz de ninguna ecuación algebraica con coeficientes enteros no todos nulos.

[32] Es una pregunta retórica con el significado aproximado de «¿Dónde nos encontramos?». La expresión, ampliada y traducida por Teófilo más adelante (cap. XXI), tiene probablemente su origen en este verso virgiliano: «Dic quibus in terris» [Díme en qué tierras] (Églogas 3: 104 y 106). Curiosamente, André Gide retomará la glosa de Leibniz en una de sus obras.

[33] Se trata, en efecto, de un tratado jurídico escrito por Leibniz en 1693.

[34] Fedón encontró a Sócrates «recién liberado de los grilletes», lo que le da pie para iniciar el diálogo con una reflexión sobre la estrecha relación entre placer y dolor. Cfr. Fedón 60 b-c.

[35] Locución latina. Puede traducirse como «en todos los géneros» o «en todos los aspectos».

[36] La definición de movimiento, según Aristóteles, es la siguiente: «Digo que el movimiento es la efectividad [enérgeia] de lo [que es] en potencia en cuanto tal» (Metafísica K 9, 1065 b 16). Y también: «La consumación [entelécheia] de lo que es en potencia, en cuanto tal, es el movimiento», Física III 1, 201a 10-11).

[37] Leibniz había publicado en 1687 una Brevis demonstratio en la que precisamente criticaba la interpretación

que Nicolas Malebranche había hecho de las leyes cartesianas del choque. Aceptando las objeciones que Leibniz le había planteado, Malebranche publicó finalmente Des lois de la communication des mouvements (1692), obra en la que cambia sus planteamientos iniciales.

[38] En latín, «numéricamente idéntico».

[39] El teólogo y matemático italiano Paolo Casati (1617-1707) es conocido sobre todo por su libro de astronomía Terra machinis mota (1655) y también por sus aportaciones a la hipótesis del «horror vacui». La alusión aquí a este autor tiene que ver con su tratado de mecánica, Mechanicorum libri octo, in quibus uno eodemque principio Vectis vires Physice explicantur & Geometrice demonstrantur (1684), dividido en ocho partes, en una de las cuales abordaba presicamente las causas del movimiento de las máquinas.

[40] La querella de los universales, protagonizada por «realistas» (réalistes) y «nominalistas» (nominalistes), constituyó la mayor polémica de la historia de la filosofía medieval. En los Nuevos ensayos Leibniz emplea dos sinónimos hoy en desuso en este contexto, pero plenamente vigentes a principios del XVIII: «reales» (reaux, en francés) y «nominales» (nominaux).

[41] El teólogo protestante holandés Simon Bisschop (1583-1643), latinizado Episcopius, es considerado uno de los principales divulgadores del arminianismo. Además de combatir algunas de las doctrinas del calvinismo, como la de la doble predestinación, Episcopius mantuvo que la teología no es una ciencia especulativa sino práctica y que cada concepto de la fe carece de valor cuando no tiene aplicación en la vida personal. Sus principales obras fueron Apologia pro confessione sive declaratione sententiae eorum, qui in Foederato Belgio vocantur Remonstrantes, super praecipuis

articulis religionis christianae (1629) y las Institutiones theologicae (que no logró culminar, 1650-1651).

[42] Se trata de una famosa cita de las Metamorfosis de Ovidio: «Veo lo mejor y lo apruebo; pero sigo lo peor» (VII, 20).

[43] Pensamientos ciegos.

[44] Sistema de enseñanza basado exclusivamente en la memorización.

[45] «Si pudiéramos ver con nuestros propios ojos la belleza de la virtud, quedaríamos extasiados de amor por su excelencia». Cicerón, De officiis I, V, 15.

[46] Los moralistas denominaron motus primo primi a los «movimientos primeros» de la afectividad sensible, independientes de nuestro entendimiento y voluntad.

[47] Los nizaríes (también conocidos por sus detractores bajo el sobrenombre de Hashshashin) fueron una rama de la secta chií-ismaelita que se hizo famosa a partir del siglo XI por la práctica de asesinatos selectivos contra dirigentes políticos, militares y reyes. La época de Hasan bin Sabbah, llamado también el Señor o el Viejo de la Montaña, ha pasado a la historia como la del auge de la secta. Se cree que Hasan ponía a sus seguidores bajo los efectos del hachís.

[48] La cita es de Virgilio: «Tirando en vano de las riendas, el auriga se ve arrebatado por los caballos y el carro no obedece al freno» (Geórgicas I, 514).

[49] Cfr. supra, nota n.º 32.

[50] Proverbio latino que puede traducirse como «mira hacia el final» o «piensa en el final».

[51] Trimalción es el protagonista principal de una de las secciones del Satiricón de Petronio (siglo I d.C.), titulada precisamente «El banquete de Trimalción». Se trata de un ostentoso liberto que ha alcanzado poder y riqueza y se permite

el lujo de organizar banquetes muy extravagantes, similares a los que en esa misma época celebraba Nerón.

[52] Boisseau, en el texto original. Se trata de una antigua medida de capacidad francesa de alrededor de 13 litros.

[53] Miedo, o excesivo temor, por lo contrario.

[54] Se trata de un mito griego en el que se relata la historia de dos desafortunados amantes: Hero, una sacerdotisa de Afrodita que vivía en una torre en Sesto, en el extremo del Helesponto, y Leandro, un joven de Abido, al otro lado del estrecho de los Dardanelos. Ovidio abordó el mito en sus Heroidas (18 y 19) a partir de la ficción de un intercambio de cartas entre los amantes. En esta versión, Leandro intenta visitar a Hero a nado, pero el mal tiempo le hace desistir en un primer momento; sin embargo, la insistencia de ella para que haga un esfuerzo resultará a la postre fatal para ambos.

[55] Lo principal, las cosas más importantes.

[56] La escritora Madeleine de Scudéry (1607-1701) es una de las representantes más relevantes del movimiento preciosista que se desarrolló las letras francesas durante buena parte del siglo XVII. Scudéry escribió voluminosas novelas galantes, trasladando generalmente a la Antigüedad la vida de la sociedad mundana de su época. Una de sus obras más populares fue precisamente Clélie, histoire romaine (10 vols., 1654-1660), en la que se encuentra el famoso «mapa de la Ternura», una representación alegórica de las etapas del amor.

[57] Literalmente significa «buscar un nudo en un junco». El refranero español cuenta con paremias equivalentes, como por ejemplo «buscar(le) cinco pies al gato».

[58] Lo uno y lo otro.

[59] Sobre las Acta Eruditorum, cfr. supra, nota n.º 9.

[60] El poeta y dramaturgo francés Cyrano de Bergerac (1619-1655), considerado libertino por su actitud frente a las

instituciones religiosas y seculares, es de hecho uno de los pioneros de la ciencia ficción. Así, en su obra L'autre monde (1657-1662), dividida en dos partes (Histoire comique des États et empires de la Lune e Histoire comique des États et empires du Soleil), Cyrano narró en primera persona un viaje imaginario a la Luna y al Sol, respectivamente.

[61] No en un lugar concreto, sino, en cierta forma, en cualquier parte.

[62] La glándula pineal, también conocida como cuerpo pineal, conarium o epífisis cerebral, es una pequeña glándula endocrina ubicada en el cerebro de los vertebrados. Tuvo, en efecto, un papel importante en la filosofía de René Descartes, quien, en su Tratado de las pasiones del alma (1649), la consideró asiento principal del alma y lugar en el que se forman todos nuestros pensamientos. Cfr. especialmente, I, art. 31 («Hay en el cerebro una pequeña glándula en la que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las demás partes») y ss.

[63] El filósofo y teólogo italiano Tomás de Aquino (1224/25-1274) fue el principal representante de la enseñanza escolástica medieval, una de las figuras señeras de la teología sistemática y un autor de referencia en el ámbito de la metafísica tomista y neotomista. En la Suma teológica, Aquino abordó la cuestión de los ángeles, y respondió sin ambages que «es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas» (I, 50, art. 1.º).

[64] El físico francés Jacques Rohault (ca. 1618-1672), difundió y vulgarizó las contribuciones físicas cartesianas, especialmente merced al éxito excepcional de su Traité de physique (1671). Leibniz alabó su trabajo y, de hecho, llegó a considerarlo el discípulo más original de René Descartes.

[65] El teólogo y científico valón Libert Froidmont (1587-1653), latinizado Fromondus, jugó un destacado papel en la compleja evolución de las posiciones oficiales de la Iglesia frente a la revolución copernicana. Se alude aquí a una de sus obras científicas: Labyrinthus sive de compositione continui (1631).

[66] Se refiere a Sofía de Wittelsbach o «del Palatinado» (1630-1714), penúltima de los trece hijos de Federico V (elector palatino y rey de Bohemia) y de Isabel Estuardo (princesa de Baviera, Escocia e Inglaterra). Fue amiga y protectora de Leibniz desde 1676 hasta su muerte, como lo prueba la larga correspondencia que mantuvieron durante varias décadas.

[67] Alusión explícita a la denominada «paradoja de Teseo». Según una leyenda griega recogida por Plutarco, el barco en el que regresaron Teseo y los jóvenes de Atenas desde Creta tenía treinta remos, y los atenienses lo conservaban desde la época de Demetrio de Falero, ya que retiraban las tablas estropeadas y las reemplazaban por unas nuevas y más resistentes. El barco finalmente se convirtió en un ejemplo entre los filósofos sobre la identidad de las cosas que crecen: un grupo defendía que el barco continuaba siendo el mismo, mientras el otro aseguraba que no lo era.

[68] Se trata de Sexto Pomponio, un jurista romano del siglo II que se dedicó fundamentalmente a la enseñanza durante el reinado de los emperadores Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio. Fue uno de los principales autores referenciados y citados en el Digesto de Justiniano y en las «Instituciones» del Corpus iuris civilis. De su abundante obra, que ha llegado hasta nosotros fragmentariamente, sobresale el Enchiridion.

[69] El denominado «hueso de la resurrección» (en hebreo, «luz») es un pequeño hueso con forma de nuez situado en el cuello, más concretamente en el extremo superior de la espina

dorsal, y considerado indestructible por los rabinos. Algunos editores de los Nuevos ensayos han identificado erróneamente este hueso con el «coxis» o «cóccix», última pieza ósea de la columna vertebral.

[70] Van Helmont (cfr. supra, nota n.º 16) trató la cuestión de la transmigración de las almas en una obra titulada De revolutione animarum humanarum quanta sit istius doctrinae cum veritate christiane religionis conformitas problematum centuriae duae... latinitate donatae (1684).

[71] Uno de los autores que destacaron en este sentido fue el abate francés François de Lanion (ca. 1650-ca. 1706), cuya única obra, titulada Méditations sur la métaphysique (1678) y publicada bajo el pseudónimo de Guillaume de Wander, tuvo una influencia considerable en su momento.

[72] El asno de oro (o Metamorfosis), del escritor romano Apuleyo, es una obra alegórica de corte picaresco en la que se relatan las ridículas aventuras de Lucio, un joven obsesionado con la magia que resulta víctima de un hechizo fallido que lo transforma en asno. Es la única novela latina que ha llegado completa a nuestros días, si bien en realidad constituye uan adaptación escrita en el siglo II de un texto anterior escrito originalmente en lengua griega.

[73] El médico y anatomista holandés Nicolaes Tulp (1593-1674) fue, en efecto, autor de la primera descripción de un chimpancé en Europa, que formará las bases para muchas teorías del origen del hombre. En particular, el trabajo de Tulp y el de Jacob de Bondt sería copiado y reeditado por Linneo para demostrar los vínculos entre los simios y el hombre. Entre sus principales aportaciones científicas destacan las relacionadas con la botánica, la terapia con medicamentos y la edición de la farmacopea oficial holandesa.

[74] El médico y anatomista Edward Tyson (1650-1708) es considerado uno de los padres fundadores de la anatomía comparada. En 1698 llevó a cabo la disección de un chimpancé y publicó sus resultados en un libro titulado Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man en el que se concluye que los chimpancés se parecen más al ser humano que a los monos.

[75] Se alude aquí a una de las historias narradas por Cyrano de Bergerac en su Histoire comique contenant les États et empires du Soleil (1662), ya citada. Cfr. supra, nota 60.

[76] Edmund Spenser (ca. 1552-1599), pionero del verso inglés moderno, es considerado uno de los mejores poetas de lengua inglesa. Fue autor de la célebre obra The Faerie Queene [La reina Hada], un poema épico con una alegoría fantástica que homenajeaba la casa de Tudor y más concretamente a Isabel I de Inglaterra.

[77] El escritor francés Charles Perrault (1628-1703) publicó en 1697 su libro de relatos más conocido, Histoires ou contes du temps passé [Historias y cuentos de tiempos pasados], que subtituló como Les Contes de ma Mère l'Oye [Los Cuentos de mi Madre la Oca]. Perrault recopiló y reelaboró numerosos relatos de la tradición oral francesa, como «El gato con botas» o «Caperucita Roja», y se sirvió del personaje de mamá Oca como si de su verdadero autor se tratara.

[78] Cfr. supra, nota n.º 72.

[79] Conscience, en el texto original. En la terminología filosófica francesa es polisémico. En el contexto que Leibniz lo emplea en estas páginas, la conscience debe interpretarse en sentido psicológico, esto es, como la relación interiorizada inmediata o mediata que un ser es capaz de establecer con el mundo en el que vive o consigo mismo. Los términos

consciousness (en inglés), Bewusstsein (en alemán) y conciencia (en español) pueden considerarse equivalentes suyos.

[80] Sobre Henry More, cfr. supra, nota n.º 17.

[81] Sobre Van Helmont, cfr. supra, nota n.º 16. Y sobre la cuestión de la transmigración en este autor, cfr. asimismo supra, nota n.º 70.

[82] El teólogo alejandrino Orígenes (185-254) es considerado, junto con san Agustín y santo Tomás, uno de los tres pilares fundacionales de la teología cristiana. Aunque Orígenes era contrario a la doctrina de la reencarnación y de hecho la rechazó explícitamente, el místico Evagrio Póntico (345-399) logró difundir y popularizar una doctrina cristiana que afirmaba la eternidad y la preexistencia de las almas humanas conocida historiográficamente bajo el nombre de «origenismo».

[83] La Paz de Karlowitz (1699) puso fin a las guerras que mantuvieron la Santa Liga de países católicos (Austria, Venecia y Polonia) y el Imperio otomano entre 1683 y 1697.

[84] M. Worsley, en el texto original. Es probable que se aluda aquí a Robert Wolseley (1649-1697), hijo primogénito del político inglés Charles Wolseley (ca. 1630-1714). Además de ser un viajero muy observador, seguramente como consecuencia del desempeño de sus actividades diplomáticas (en 1692 Guillermo III de Inglaterra lo nombró jefe de la misión diplomática británica en los Países Bajos españoles), Robert Wolseley también colaboró ocasionalmente en varias obras literarias, como por ejemplo el prólogo de Valentinian de John Wilmot (1685) y el Examen Miscellaneum (1702) (firmado como Mr. Wolseley).

[85] «Es padre aquel que indican las nupcias», es decir, ha de ser tenido por padre el varón casado con la madre. Este célebre pasaje de Paulo, que ha sido considerado como la

mayor contribución del Derecho romano a la teoría de la presunción de paternidad legítima, forma parte de los Comentarios al Edicto, libro IV, y fue recogida por los compiladores justinianos en el Digesto, 2, 4, 5.

[86] Una presunción absoluta, de hecho y de derecho (iuris et de iure) es aquella que se establece por ley y no permite probar que el hecho o situación que se presume es falso, a diferencia de las presunciones relativas, de ley, de sólo derecho (iuris tantum), que se considera verdadero mientras no se demuestre lo contrario. Las presunciones iuris et de iure en derecho son excepcionales. En algunos ordenamientos jurídicos se les denomina «presunciones de derecho».

[87] El general romano Galo Quinto Bonoso, en latín Gallus Quintus Bonosus, usurpó el poder hacia el año 281 d.C. y se autoproclamó emperador, junto con Próculo, en la ciudad de Colonia Agrippina (actual Colonia). Fue derrotado por Probo.

[88] «Premios suyos hay aquí también para el mérito.»

[89] «La naturaleza no conoce nada que tenga más valor que la virtud, la dignidad, el honor». Y prosigue, justo a continuación: «Mediante estas diferentes palabras una única cosa quiero declarar». La primera parte de la cita recogida en el texto original es nuevamente inexacta: «Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus».

[90] «Un corazón imbuido de virtuosa honradez». La cita es del poeta satírico latino Aulo Persio Flaco (Sátiras II, 74).

[91] El dramaturgo romano Publio Terencio Afro (ca. 195-ca. 159 a.C.) es autor de seis comedias compuestas entre los años 166 y 160 a.C. Leibniz alude aquí a una de ellas, Formión, que tiene como protagonista a un parásito social que se sirve de subterfugios legales para conseguir sus propósitos y sacar adelante sus intrigas.

[92] Palabra procedente del término latino excommunicatĭo, -ōnis, con significado equivalente al de «excomunión».

[93] Sempronia (ca. 189-110 a. C.), esposa de Tiberio Sempronio Graco (210-150 a.C.), un ilustre militar romano que llegó a ser cónsul, fue, en efecto, la madre de los los dos tribunos de la plebe más ilustres en la historia de la República romana: Tiberio (164-133 a.C.) y Cayo Graco (154-121 a.C.). Desde el punto de vista historiográfico es más conocida bajo el nombre de Cornelia.

[94] Se refiere aquí a sus Meditationes de cognitione, veritate et ideis [Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas] (1684). En este texto Leibniz presenta por vez primera los elementos básicos de su teoría del conocimiento.

[95] Libro de Daniel 2, 26-45.

[96] «Entonces el Señor Dios modeló de la tierra todas las bestias del campo y todos los pájaros del cielo, y se los presentó a Adán, para ver qué nombre les ponía. Y cada ser vivo llevaría el nombre que Adán le pusiera. Así Adán puso nombre a todos los ganados, a los pájaros del cielo y a las bestias del campo» (Génesis 2, 19-20).

[97] Una anamorfosis o anamorfismo es una deformación reversible de una imagen que está alterada de tal modo que recupera su forma original al mirarla desde un determinado ángulo o a través de un espejo cilíndrico o cónico.

[98] Jean-François Niceron (1613-1646) fue fraile católico de los Mínimos que centró sus investigaciones en el ámbito de la óptica y cuya obra más célebre fue un manual ilustrado sobre perspectiva: La perspective curieuse, ou magie artificielle des effets merveilleux de l'optique par la vision directe (1638; revisado, ampliado y traducido al latín con el título Thaumaturgus opticus, sive amiranda optices, 1646).

[99] En el ábaco egipcio y también en el romano se utilizaban «fichas» para realizar los cálculos aritméticos.

[100] Un tropo o figura de significación es un tipo de figura retórica que consiste en el uso de palabras en sentido figurado para describir determinados conceptos.

[101] La sinécdoque es una figura retórica que consiste en designar una cosa o idea con el nombre de otra con la cual existe una relación de inclusión (por ejemplo, de la parte por el todo, del todo por la parte, o de contenedor por contenido).

[102] La metonimia o transnominación consiste en designar una cosa o idea con el nombre de otra con la cual está relacionada por dependencia o causalidad.

[103] La metáfora es una figura retórica que consiste en identificar algo real con algo imaginario existiendo entre ambos una relación de semejanza.

[104] La ironía, una figura retórica que da a entender lo contrario de lo que se dice.

[105] El título 16 del libro 50 del Digesto, «De verborum significatione», incluye la definición de los vocablos, frases y fórmulas específicas del lenguaje jurídico romano.

[106] Término procedente del latino exoterı˘cus, y este del griego ἐξωτερικός. Se refiere a todo lo que es, común, de fácil acceso para el vulgo, y se opone, precisamente, a lo «esotérico».

[107] «¿Quién va a leer esto? [...] Bueno, dos. Tal vez ni uno», Persio, Sátiras I, 2-3.

[108] Un quiliógono es un polígono regular de mil lados usado por los filósofos para ilustrar cuestiones sobre el pensamiento. Descartes en sus Meditaciones metafísicas (1641): «Si quiero pensar en un quiliógono, juzgo que es una figura que consta de mil lados con la misma certeza con que he juzgado que el triángulo consta de tres; pero no del mismo modo me

imagino aquellos mil lados o los veo como cosas presentes» (cfr. Meditación sexta).

[109] La palabra quiproquo pertenece al léxico del latín medieval y en su sentido original, se empleaba para señalar errores gramaticales, pero posteriormente su uso sirvió hacer referencia a errores conceptuales.

[110] Término procedente del latín (obreptı˘o, -ōnis, introducción furtiva). Se utiliza, por ejemplo, para aludir a las narraciones falsas de las que algunas personas se sirven con el objetivo de conseguir un determinado empleo o dignidad, ocultando aquello que imposibilitaría su logro efectivo.

[111] San Alberto Magno (1193/1206-1280) fue un destacado teólogo, geógrafo, filósofo, amén de figura señera de la ciencia medieval (especialmente en el campo de la química). En cuanto a sus vínculos con la magia, si bien no tuvo reparos en reconocerlos personalmente («Es más, somos expertos en magia», De anima I, 2, 6) y pese a conocer de primera mano y aceptar los postulados de obras de referencia en este ámbito como las de Hermes (De mineralibus, 1251-1254), lo cierto es que también los rechaza al asociarlos a partir de un determinado momento con la nigromancia, es decir, con la magia demoniaca (Summa theologiae, ca. 1276).

[112] Sobre Thomas Hobbes, cfr. supra, nota n.º 39.

[113] El cosmógrafo y astrónomo italiano Ottavio Pisani (1575-1637) publicó, en efecto, una obra titulada Licurgus italicus; five Leges per et juxta quas fit et administratur vera, prompta et expedita justitia..., publicada en 1666.

LIBRO III

DE LAS PALABRAS

Capítulo I. De las palabras o del lenguaje en general

§ 1. FILALETES. Dios, al crear al hombre para que fuera una criatura sociable, no solamente le inspiró el deseo y le hizo sentir la necesidad de vivir con los de su especie, sino que también le concedió la facultad de hablar, una facultad que estaba llamada a ser el instrumento principal y el vínculo común de la sociedad. Por ello existen las palabras, que sirven para representar e incluso para explicar las ideas.

TEÓFILO. Me alegra ver que no piensa como el señor Hobbes[1], quien no estaba de acuerdo en que el hombre hubiera sido creado para vivir en sociedad, pues creía que simplemente se había visto forzado a ello por necesidad y como consecuencia de la maldad de los de su especie. Pero no tenía en cuenta que los mejores hombres, exentos de toda maldad, se unirían para optimizar las posibilidades de alcanzar sus objetivos, igual que los pájaros se agrupan para volar mejor en bandada o los castores se unen por centenares para construir grandes diques, algo que un pequeño número de estos animales no podría conseguir. Además, esos diques son necesarios para ellos, ya que les sirven para crear reservas de agua o pequeños

lagos en los que construyen sus cabañas y capturan peces para alimentarse. Ese es el verdadero fundamento de las sociedades de los animales que está hechos para vivir en comunidad, y no el temor a sus semejantes, que apenas existe entre ellos.

FILALETES. Exactamente. Y por eso, para que sea más fácil construir dicha sociedad, los órganos del hombre tienen una disposición natural que hace que sean apropiados para producir sonidos articulados, que nosotros llamamos palabras.

TEÓFILO. En cuanto a los órganos, los de los monos son, aparentemente, igual de apropiados que los nuestros para producir palabras; sin embargo, no se observa en estos animales el menor rastro de estas, de modo que debe faltarles alguna cosa que no vemos. Por otra parte, también hay que tener en cuenta que sería posible hablar, es decir, hacerse entender mediante los sonidos de la boca, sin producir sonidos articulados, si se utilizasen para ello tonos musicales; pero haría falta mucho ingenio para inventar un lenguaje tonal, mientras que el de las palabras pudo ser creado y perfeccionado poco a poco por personas que se encontraban en un estado de simplicidad natural. No obstante, hay pueblos, como el chino, que cuentan con un reducido número de palabras que varían mediante tonos y acentos. De ahí que Gool[2], célebre matemático y gran conocedor de las lenguas del mundo, pensara que el chino era una lengua artificial, es decir, que fue inventada de pronto por algún hombre ingenioso para poder establecer así un intercambio de palabras entre el gran número de distintas naciones que vivían en ese gran país al que llamamos China, aunque en la actualidad la lengua estaría alterada por tan prolongado uso.

§ 2. **FILALETES.** Al igual que los orangutanes y otros simios poseen los órganos pero no producen palabras, también se puede hablar de los loros y algunos otros pájaros, que

producen palabras pero no cuentan con la facultad del lenguaje, pues aunque se puede adiestrar a estos pájaros y a otros muchos para que produzcan sonidos bastante diferentes, son absolutamente incapaces de tener una lengua. Únicamente el hombre está capacitado para emplear esos sonidos como signos de las concepciones interiores y, mediante ellos, comunicárselas a sus congéneres.

TEÓFILO. Creo, en efecto, que sin el deseo de hacernos entender no habríamos constituido un lenguaje jamás. Y, una vez constituido, también le sirve al hombre para razonar tácitamente, pues las palabras sirven como herramienta para recordar pensamientos abstractos y, además, resulta útil ayudarse de caracteres y pensamientos sordos mientras se está razonando, dado que si tuviéramos que explicarlo todo y sustituir en todo momento los términos por las definiciones requeriríamos demasiado tiempo.

§ 3. FILALETES. Y como la proliferación de palabras habría provocado que su empleo se hubiera vuelto confuso, si se hubiera necesitado un nombre distinto para designar cada cosa en particular, el lenguaje se ha ido perfeccionando mediante el uso de términos generales, cuando estos se refieren a ideas generales.

TEÓFILO. Los términos generales no solamente sirven para perfeccionar las lenguas, sino que son necesarios para su constitución esencial. Suponiendo que con el término cosas particulares nos estemos refiriendo a cosas individuales, sería imposible hablar si no hubiera más que nombres propios y ninguno apelativo, es decir, si únicamente hubiera palabras para los individuos, puesto que constantemente van apareciendo nuevos individuos, sucesos y, particularmente, acciones, que son lo que más habitualmente designamos. Pero si por cosas particulares entendemos las especies más bajas

(species infimas), aparte del hecho de que por lo general es muy difícil determinarlas, está claro que son ya universales, que están basados en la similitud. Por tanto, como no se trata más que de una similitud más o menos amplia, según se hable de géneros o de especies, es natural indicar todos los tipos de similitud o afinidad y, por consiguiente, emplear términos generales de todos los grados. Los más generales, al tener una menor carga en cuanto a las ideas o esencias que contienen, aunque sean más comprensivos con respecto a los individuos a los que se aplican, son normalmente los más fáciles de formar y también los más útiles. Por ese motivo verá que los niños y quienes saben poco acerca de la lengua que quieren hablar, o la materia de la que hablan, se sirven de términos generales como cosa, planta o animal, en lugar de emplear los nombres propios que desconocen. Y seguro que todos los nombres propios o individuales fueron en su origen apelativos o generales.

§ 4. FILALETES. Incluso hay palabras que los hombres emplean no para aludir a una idea concreta, sino a la carencia o ausencia de una idea determinada, como nada, ignorancia o esterilidad.

TEÓFILO. No veo por qué no se puede decir que haya ideas privativas del mismo modo que hay verdades negativas, dado que el acto de negar es positivo. Ya mencioné algo sobre esto anteriormente.

§ 5. FILALETES. Sin entrar en una discusión sobre ese punto, y a fin de acercarnos un poco más al origen de todas nuestras nociones y conocimientos, será más útil analizar de qué modo el origen de las palabras que se emplean para formar acciones y nociones totalmente alejadas de los sentidos se halla en las ideas sensibles, desde las que son transferidas a significados más abstrusos.

TEÓFILO. Lo que ocurre es que nuestras necesidades nos han obligado a abandonar el orden natural de las ideas. Si no estuviéramos tan centrados en nuestros propios intereses, dicho orden sería común a los ángeles y a los hombres y a todas las inteligencias en general, y debería servirnos de guía. Sin embargo, hemos tenido que conformarnos con lo que nos han proporcionado las ocasiones y los accidentes a los que nuestra especie está sujeta. Se trata de un orden que no permite conocer el origen de las nociones, sino, por así decirlo, la historia de nuestros descubrimientos.

FILALETES. Excelente. Además, es el análisis de las palabras lo que nos puede enseñar a través de los nombres mismos tal encadenamiento, mientras que el análisis de las nociones no nos lo puede proporcionar por el motivo que ha explicado usted. Por eso, todas estas palabras que le indico a continuación: imaginar, comprender, aplicarse, concebir, instilar, asquear, turbación, tranquilidad, etc., han sido tomadas en su conjunto de las operaciones de las cosas sensibles y aplicadas a determinados modos de pensar. En su primera significación, la palabra espíritu era aliento, y ángel significaba mensajero. De ahí podemos deducir qué tipo de nociones tenían aquellos que hablaron por primera vez esas lenguas y cómo la naturaleza le sugirió a los hombres de manera inopinada el origen y el principio de todos sus conocimientos a través de los propios nombres.

TEÓFILO. Ya le indiqué que en el credo de los hotentotes[3] se designa al Espíritu Santo mediante una palabra que para ellos significa soplo de aire benigno y suave. Y lo mismo ocurre con la mayoría de las demás palabras, aunque no siempre es reconocible porque lo más frecuente es que las verdaderas etimologías se hayan perdido. Cierto holandés[4], poco afecto a la religión, abusó de esta verdad (la de que los términos

teológicos, morales y metafísicos se tomaron en su origen de cosas groseras) para ridiculizar la teología y la fe cristiana en un pequeño diccionario flamenco donde daba a los términos definiciones o explicaciones, no según lo exigido por el uso, sino en función de lo que la fuerza originaria de cada palabra parecía contener, distorsionándolas maliciosamente, y, como además había dado muestras de impiedad, se dice que fue castigado en el Rasphuis[5]. No obstante, merece la pena considerar esa analogía entre las cosas sensibles e insensibles que sirvió de base para los tropos. Lo entenderemos mejor considerando un ejemplo muy común, como el que nos proporciona el uso de las preposiciones, como a, ante, con, de, en, fuera[6], hacia, para, por, sobre, todas ellas tomadas a partir del lugar, la distancia y el movimiento, y aplicadas después a todo tipo de cambios, órdenes, sucesiones, diferencias o conveniencias. A significa acercarse, como cuando decimos: voy a Roma. Pero como para fijar dos cosas acercamos una de ellas a aquella a la que queremos unirla, decimos que una cosa está fijada a otra. Y además, como existe una unión inmaterial, por así decirlo, cuando por razones morales una cosa sigue a otra, decimos que lo que resulta de los movimientos y voluntades de alguien pertenece a esa persona o se debe a ella, como si apuntara hacia esa persona para ir hacia ella o con ella. Un cuerpo está con otro cuando se encuentran en un mismo lugar; pero decimos también que una cosa está con aquella que existe al mismo tiempo dentro de un mismo orden o parte de orden, o que participa con ella en una misma acción. Cuando se viene de un lugar, el lugar se convierte en nuestro objeto debido a las cosas sensibles que nos ha proporcionado, y, además, sigue siendo el objeto de nuestra memoria, que está repleta de todas esas cosas. Esto explica que el objeto venga significado por la preposición de, como cuando decimos: se trata de eso, se habla

de eso, es decir, como si se viniera de allí. Y como lo que está contenido en algún lugar o en algún todo depende de él y desaparece con él, se considera igualmente que los accidentes tienen lugar en el sujeto, sunt in subjecto, inhaerent subjecto[7]. La partícula sobre también se aplica al objeto. Por ejemplo, decimos que estamos debatiendo sobre tal materia, casi como el obrero que se coloca sobre la madera o la piedra a la que corta y da forma. Sin embargo, debido a que estas analogías son extremadamente variables y no dependen de unas nociones determinadas, depende mucho de la lengua el uso de dichas partículas y también el de los casos, que normalmente están regidos por las preposiciones, o al menos las preposiciones están sobreentendidas y virtualmente contenidas en ellos.

Capítulo II. Del significado de las palabras

§ 1. **FILALETES.** Dado que los hombres emplean las palabras como signos de sus ideas, podríamos preguntarnos en primer lugar cómo se han determinado tales palabras. Llegamos a la conclusión de que no es porque exista alguna conexión natural entre determinados sonidos articulados y determinadas ideas (pues en ese caso, no habría más que una lengua para todos los hombres), sino que se debe a una institución arbitraria en virtud de la cual, de forma voluntaria, determinada palabra se ha convertido en signo de determinada idea.

TEÓFILO. Sé que en las escuelas filosóficas y en muchos otros lugares se acostumbra a decir que los significados de las palabras son arbitrarios (ex instituto[8]) y es cierto que no están

determinados por una necesidad natural. Pero no por ello dejan de estar determinados, unas veces por motivos naturales, donde interviene el azar, y otras por motivos morales, donde interviene la elección. Tal vez haya algunas lenguas radicales que estén constituidas en su totalidad por elecciones y sean totalmente arbitrarias, como se cree que fue el caso del chino, o de las lenguas de George Dalgarno[9] y del difunto señor Wilkins[10], obispo de Chester. Pero aquellas que se sabe que han sido creadas a partir de lenguas ya conocidas están constituidas en parte por elecciones y en parte por el componente natural y de azar que hay en las lenguas en las que se apoyan. Así ocurre con las lenguas creadas por los ladrones para que sólo los de su banda puedan entenderlas, algo que los alemanes denominan Rothwelsch, los italianos lengua zerga y los franceses narquois[11]. Normalmente las forman a partir de las lenguas ordinarias que conocen, ya sea cambiando el significado habitual de las palabras mediante metáforas, o bien creando nuevas palabras por medio de procedimientos de composición y derivación inventados por ellos mismos. También existen lenguas que se crean a partir del contacto entre diferentes pueblos, ya sea mezclando indiferentemente lenguas vecinas o bien, como suele suceder, tomando una lengua como base que después se deforma, altera, mezcla y corrompe, pasando por alto y cambiando sus reglas e incluso introduciendo palabras nuevas. Por ejemplo, la lingua franca, utilizada en el comercio en el Mediterráneo, se creó a partir del italiano, pero sin respetar sus reglas gramaticales. Un dominico armenio, con el que conversé en París, se había creado para sí mismo, o tal vez había aprendido de sus compañeros, una especie de lingua franca, formada a partir del latín, que me pareció bastante inteligible, a pesar de no tener ni casos, ni tiempos, ni otras flexiones, y él la hablaba con facilidad, pues

se había acostumbrado a ello. El padre Labbe[12], un jesuita francés muy erudito, conocido por muchas otras obras, creó una lengua tomando como base el latín, aunque es más flexible y tiene menos restricciones que la lingua franca y, al mismo tiempo, es más regular. Incluso dedicó un libro a dicha lengua. En lo que respecta a las lenguas que fueron creadas hace mucho tiempo, no hay prácticamente ninguna que a día de hoy no esté alterada sobremanera, lo cual se pone de manifiesto al compararlas con libros antiguos y otros testimonios que quedan de ellas. El francés antiguo se asemejaba más al provenzal y al italiano, y en las fórmulas juramentales de los hijos del emperador Ludovico Pío, que han llegado hasta nosotros gracias a un pariente suyo llamado Nitardo[13], se puede comprobar cómo el teotisco[14] y el francés, o mejor dicho romance (llamado antaño lingua romana rustica) eran del siglo IX. Prácticamente en ninguna otra parte se pueden encontrar un francés, un italiano o un español tan antiguos. Sin embargo, en cuanto al teotisco o alemán antiguo, contamos con el evangelio de Otfrido[15], monje de Wissemburgo de aquella misma época, que fue publicado por Flacio[16]y que el señor Schilter[17] quería reeditar. Y los sajones de Gran Bretaña nos han legado libros aún más antiguos: contamos con alguna versión o paráfrasis del comienzo del Génesis y de algunas otras partes del Antiguo Testamento, escrita por un tal Caedmon[18], ya mencionada por Beda[19]. Pero el libro más antiguo, no solamente de las lenguas germánicas, sino de todas las lenguas de Europa, exceptuando el griego y el latín, es el Evangelio de los godos del Ponto Euxino, conocido como Codex Argenteus[20], escrito en caracteres muy particulares y que se halló en el antiguo monasterio benedictino de Werden, en Westfalia[21]. A pesar de que estuviera dirigido a los godos orientales y se redactara en un dialecto bastante alejado del

germánico escandinavo, como se cree que probablemente los godos del Ponto Euxino habían llegado originalmente desde Escandinavia o, por lo menos, del mar Báltico, el Evangelio fue trasladado a Suecia, donde se conserva, como es lógico, con el mismo cuidado que el original de las Pandectas[22] en Florencia. Sin embargo, la lengua o el dialecto de esos antiguos godos es muy diferente del germánico moderno, aunque tengan la misma base lingüística. El antiguo galo era todavía más diferente, a juzgar por la lengua que más se aproxima a la auténtica lengua gala, que es la del País de Gales, de Cornualles, y el bajo bretón. Y aún más el hibernés[23], donde se pueden observar algunos restos de un lenguaje británico, galo y germánico más antiguo. No obstante, todas estas lenguas proceden de una misma fuente y se pueden considerar como alteraciones de una misma lengua a la que podríamos llamar celta. Por eso los antiguos llamaban celtas tanto a germanos como a galos. Y si retrocedemos un poco más para comprender los orígenes tanto del celta y del latín como del griego, que tienen muchas raíces comunes con las lenguas germánicas o celtas, podemos conjeturar que se debe al origen común de todos esos pueblos, descendientes de los escitas, que llegaron desde el mar Negro, atravesaron el Danubio y el Vístula, y luego tal vez una parte de ellos se dirigió a Grecia y otra se extendió por la Germania y la Galia, lo cual constituye una derivación de la hipótesis según la cual los europeos proceden de Asia. La lengua sármata (suponiendo que es eslava) tiene por lo menos un cincuenta por cierto de origen germánico o común con el germánico. También parece ocurrir algo similar con la lengua finesa, que es la de los escandinavos más antiguos, anteriores incluso al momento en el que los pueblos germánicos, es decir, los daneses, los suecos y los noruegos ocuparon la mejor región y la más cercana al mar. La lengua de

los fineses o del noroeste de nuestro continente, que aún es hablado por los lapones, es una lengua que se extiende desde el océano germánico o, mejor dicho, noruego, hasta el mar Caspio (aunque interrumpido por los pueblos eslavos instalados entre medias), y está relacionado con el húngaro, que procede de los países que en la actualidad se encuentran parcialmente bajo dominio moscovita. Pero la lengua tártara, que, con todas sus variantes, se ha extendido por el nordeste de Asia, parece que fue la lengua de los hunos y los cumanos, como lo es de los uzbecos o turcos, de los calmucos y de los mongoles. Ahora bien, todas estas lenguas escitas tienen muchas raíces comunes entre sí y con las nuestras, e incluso el árabe (bajo el cual deben incluirse el hebreo, el antiguo púnico, el caldeo, el sirio y el etiope de los abisinios), tiene tantas raíces tan manifiestamente afines a las nuestras que no es posible atribuírselas sólo al azar, ni siquiera a la mera actividad comercial, sino más bien a las migraciones de los pueblos. Por tanto, no hay nada en todo esto que contradiga o deje de apoyar la hipótesis del origen común de todas las naciones y de la existencia de una lengua radical y primitiva. Aun cuando el hebreo o el árabe sean las que más se le aproximen, debe estar cuando menos muy alterada, y parece que es el teutón el que ha mantenido en un mayor grado ese componente natural y (hablando en términos de Jakob Böhme[24]) adánico[25]: si contáramos con la lengua primitiva en toda su pureza, o por lo menos se hubiera conservado lo suficientemente bien como para que pudiera ser reconocible, en ella tendrían que ser visibles las causas de las conexiones, ya sea físicas, ya sea atribuibles a la institución arbitraria, sabia y digna del primer autor. Y aun suponiendo que nuestras lenguas sean derivativas, todas tienen, en el fondo, algún componente primitivo que han recibido a través de nuevas palabras radicales formadas

posteriormente al azar, pero a partir de razones físicas. Para ilustrar este aspecto, tenemos, por ejemplo, las que se refieren a los sonidos de los animales o proceden de ellos. Tal es el caso de la palabra latina coaxare, atribuida a las ranas, que está relacionada con el couaquen o quaken del alemán. Además, parece que el sonido de dichos animales ha servido de raíz básica para otras palabras germánicas. Por ejemplo, como estos animales hacen mucho ruido, se aplica hoy el diminutivo quakeler a los que hablan por hablar y a los charlatanes. Sin embargo, parece ser que esta misma palabra, quaken, tenía antaño un sentido positivo y se refería a todo tipo de sonido que hacemos con la boca, incluyendo la palabra misma. Por otra parte, como estos sonidos o ruidos de los animales constituyen un testimonio de vida y nos permiten saber que hay algo vivo, incluso antes de verlo, de ahí procede quek, que en alemán antiguo significaba vida o vivo, tal como se puede observar en los libros más antiguos. También hay vestigios de ello en el alemán moderno, ya que Queksilber significa azogue[26], y erquicken confortar, es decir, revivificar o crear de nuevo después de un desfallecimiento o un gran esfuerzo. Asimismo, en alemán vulgar se denomina Quäken a algunas malas hierbas que, por así decir, están vivas, y son correderas, como se dice en alemán, ya que se extienden y se propagan fácilmente por los campos dañando a los cereales. Y en inglés, quickly quiere decir rápidamente y de manera viva. Por tanto, es posible determinar, con respecto a estas palabras, que la lengua germana puede ser considerada primitiva, pues sus antiguos hablantes no tuvieron que tomar prestado de ninguna otra parte tal sonido, que imita al de las ranas. Hay otros muchos casos donde se comprueba lo mismo: parece ser que por instinto natural los antiguos germanos, los celtas y otros pueblos con ellos emparentados utilizaron la letra R para

referirse a un movimiento violento y un ruido similar al de esta letra. Se observa, por ejemplo, en ῥέω, fluo, rinnen, rüren (fluere), ruhr (fluxión), Rin, Ródano, Ruhr (Rhenus, Rhodanus, Eridanus, Rura), rauben (rapere, arrebatar), Radt (rota), radere (arrasar, rapar), rauschen (palabra alemana difícil de traducir: significa un ruido como el de las hojas o los árboles agitados por el viento o por un animal que los roza al pasar, o el que se produce al arrastrar un vestido), reckken (extender con violencia), lo cual explica que en esa especie de plattüsch o bajo sajón que se habla cerca de Brunswick reichen signifique esperar y der Rick se refiera a un largo palo o pértiga que sirve para colgar alguna cosa, o que rige, reihe, regula, regere, se utilice para indicar una longitud o trayecto recto, y que reck significara primero una cosa o persona muy extensa y larga, concretamente un gigante, y con posterioridad se haya empleado para referirse a un hombre poderoso y rico, como se aprecia en el reich de los alemanes y en el riche o ricco de las lenguas derivadas del latín. En español, ricos hombres se refería a nobles o personas importantes, lo cual permite comprender a su vez de qué modo metáforas, sinécdoques y metonimias han permitido que las palabras pasen de una significación a otra sin que resulte posible seguirles la pista en todos los casos. Se observa también ese ruido y movimiento violento en riss (ruptura), que está relacionado con el vocablo latino rumpo, el griego ῥήγνυμι, el francés arracher o el italiano straccio[27]. Y mientras que la letra R significa naturalmente un movimiento violento, la letra L designa en cambio uno más suave. Así, vemos que los niños y otras personas a las que la R les resulta muy complicada y difícil de pronunciar la sustituyen por la letra L, como por ejemplo cuando se dice mi levelendo padle. Ese movimiento suave también aparece en leben (vivir), laben (confortar, dar vida), lind, lenis, lentus (lento), lieben

(amar), lauffen (deslizarse con rapidez, como el agua que fluye), labi (deslizarse, labitur uncta vadis abies[28]), legen (poner con cuidado), de donde proceden liegen, acostarse, lage (un lecho, como un lecho de piedras, lay-stein, piedra laminada, pizarra), lego, ich lesse (recojo lo que ha sido puesto, lo contrario de poner, que después significó yo leo, y para los griegos, yo hablo), laub (hoja, cosa fácil de mover, a la que se refieren también lap, lid, lenken), luo, λύω (solvo), leien (en bajo sajón), disolverse, fundirse como la nieve, de donde toma su nombre el Leine, río de Hannover, el cual, como nace en una región montañosa, aumenta de caudal durante el deshielo (nieve fundida). Eso sin mencionar una infinidad de apelativos similares que demuestran que en el origen de las palabras se da un componente natural que establece una relación entre las cosas y los sonidos y los movimientos de los órganos de la voz. Esto también explica que en latín, en las lenguas románicas y en la lengua culta alemana se utilice la letra L, unida a otros nombres, para formar el diminutivo. No obstante, tampoco hay que pretender hallar esta misma justificación por doquier, pues el león, el lince o el lobo son de todo menos mansos. Aunque tal vez en tales casos se pueda dar otra explicación, que sería la velocidad (lauf), que los convierte en temibles y obliga a quien ve a alguno de estos animales a salir corriendo y gritar a los demás: lauf (huid). Con todo, no hay que olvidar que, debido a diversos accidentes y cambios, la mayoría de las palabras están ya muy alteradas y alejadas de su pronunciación y significación originales.

FILALETES. Algún ejemplo más ayudaría a entender todo esto mejor.

TEÓFILO. He aquí uno bastante evidente y que incluye otros muchos: es el caso de la palabra francesa oeil[29] y las que se le asemejan. Para mostrarlo, me remontaré a los

orígenes. La primera letra, la A, seguida de una pequeña aspiración, da como resultado Ah, y como se trata de una emisión de aire que hace un sonido bastante claro al principio que luego se desvanece, cuando la a y la h no son demasiado fuertes, este sonido significa de forma natural un pequeño soplo (spiritum lenem). De ahí han surgido palabras como άω, aer, aura, haugh, halare, haleine, άτμος, athem, odem (alemán) [30]. Pero como el agua también es un fluido, y hace ruido, parece ser que la reduplicación de Ah, que produce un sonido más brusco, es decir, aha o ahha, se ha utilizado para referirse al agua. Los teutones y otros celtas, para reflejar mejor el movimiento, le han antepuesto la W a uno y a otro; de ese modo, wehen, wind, viento, indican el movimiento del aire, y waten, vadum, water, el movimiento del agua o en el agua. Pero volviendo a Aha, parece ser, como acabo de decir, una especie de raíz que significa el agua. Los islandeses, que aún conservan algo del antiguo teutonismo escandinavo, han disminuido la aspiración y dicen aa; otros la han aumentado y dicen Aken (refiriéndose a Aquisgrán, Aquas grani), como hacen los latinos con su aqua y también los alemanes en algunos casos empleando ach para referirse al agua en palabras compuestas, como en Schwarzach, agua negra, o en Biberach, agua de los castores. En los títulos antiguos, en lugar de Wiser o Weser se decía Wiseraha, y los antiguos habitantes decían Wisurach, que los latinos transformaron en Visurgis, al igual que Iler, Ilerach, los transformaron en Ilargus. Los franceses han acabado convirtiendo aqua, aigues, auue, en eau, pronunciado como oo, donde ya no queda ningún rastro del origen. Para los germanos, Auwe, Auge, se refiere hoy en día a un lugar que el agua suele inundar y que es apropiado para los pastos, locus irriguus, pascuus, si bien, de manera más concreta, significa isla, como en el nombre del monasterio de Reichenau

(Augia dives), y en otros muchos. Y lo mismo debe de haber ocurrido con los nombres de muchos pueblos teutones y celtas, pues eso explicaría que todo lo que está aislado en una especie de llanura se haya denominado Auge u Ooge, oculus. Así como llaman los alemanes a las manchas de aceite en el agua, y para los españoles ojo es un agujero. Pero Auge, ooge, oculus, occhio, etc., ha sido aplicado más concretamente al ojo por excelencia, que constituye ese agujero aislado y resplandeciente en el rostro. No hay duda de que el francés œil deriva también de ahí, pero su origen resulta ya totalmente irreconocible, a menos que se siga el encadenamiento que acabo de presentar, y parece que el όμμα y el όψις de los griegos procede de la misma fuente. Oe u Oeland es isla entre los septentrionales, y también queda algún vestigio de ello en hebreo, donde Ai significa isla. El señor Bochart[31] creía que los fenicios sacaron de ahí el nombre del mar Egeo, que está repleto de islas. Augere, aumento, también deriva de auue o auge, es decir, de la efusión de aguas, al igual que ooken, auken significaba en antiguo sajón aumentar y augustus, referido al emperador, se traducía por ooker. El río que pasa por Brunswick, que proviene de las montañas del Harz y que, por consiguiente, sufre crecidas repentinas, se llama ahora Oker, y antaño Ouacra. Y diré de pasada que los nombres de los ríos merecerían una investigación particular, pues normalmente provienen de los tiempos más remotos y constituyen la mejor manera de conocer el viejo lenguaje y a los antiguos habitantes. En general, las lenguas son el testimonio más antiguo de los pueblos, anteriores incluso a la escritura y a las artes y, por tal motivo, son la mejor forma de conocer el origen de las cognaciones y las migraciones. Por eso, si lográramos interpretar correctamente las etimologías, constituirían algo interesante y de gran trascendencia, pero se requiere comparar lenguas de

diferentes pueblos y no dar demasiados saltos de una nación a otra excesivamente alejada de ella sin contar con pruebas sólidas, para lo cual, como mejor garantía, es útil recurrir a los pueblos intermedios. De todas formas, no deberíamos otorgar ninguna credibilidad, por lo general, a las etimologías, a menos que concurran varios indicios, pues lo contrario sería goropizar[32].

FILALETES. ¿Goropizar? ¿Qué quiere decir?

TEÓFILO. Me refiero a las etimologías extrañas y a menudo ridículas de un médico erudito del siglo XVI, Jan van Gorp, más conocido como Goropius Becanus[33], que se han hecho proverbiales. Aun así, no andaba muy equivocado al afirmar que la lengua germánica, a la que denominaba címbrica, tiene tantos o incluso más vestigios del componente primitivo que el propio hebreo. Recuerdo que el difunto señor Clauberg[34], un excelente filósofo, escribió un breve ensayo sobre los orígenes de la lengua germánica, que nos deja con ganas de más, aunque ya nunca podremos conocer todo cuanto había prometido decir al respecto. Yo mismo he reflexionado un poco sobre este tema, aparte de animar al difunto señor Gerhard Meier[35], un teólogo de Bremen, a trabajar en ello, cosa que efectivamente hizo, si bien su trabajo se vio interrumpido por la muerte. No obstante, espero que algún día el público pueda sacarle provecho a estos trabajos, al igual que a los del señor Schilter, un célebre jurisconsulto de Estrasburgo que también acaba de fallecer[36]. Cuando menos, está claro que la mayoría de las investigaciones sobre los orígenes, costumbres y antigüedades europeas incluyen la lengua y las antigüedades teutónicas. Me encantaría que otros investigadores dedicaran también estudios similares a las lenguas valona, vasca, eslava, finesa, turca, persa, armenia, georgiana y otras, para poner así de relieve la armonía que entre ellas existe, lo

cual sería especialmente útil, como acabo de decir, para aclarar el origen de las naciones.

§ 2. **FILALETES.** Es un objetivo muy interesante, pero ahora es momento de dejar el aspecto material de las palabras y pasar al formal, es decir, al significado común a las diferentes lenguas. En primer lugar, tendrá que reconocer, señor, que cuando un hombre habla con otro, lo que hace es dar cuenta de sus propias ideas, pues no puede aplicar las palabras a cosas que no conoce. De hecho, mientras un hombre no tenga ideas que procedan de su propio interior, no puede suponer que estas resulten conformes a las cualidades de las cosas o a las concepciones de otro.

TEÓFILO. Sin embargo, lo cierto es que con mucha frecuencia se intenta hablar más bien de lo que otros piensan que de lo que uno piensa por sí mismo, como le suele ocurre a los laicos, cuya fe es implícita. No obstante, reconozco que, por muy sorda y vacía de inteligencia que esté la opinión expresada, siempre se aprecia en ella un conocimiento general y básico de fondo y, como mínimo, se observa que hay un intento de ordenar las palabras según el uso común, conformándose con creer que se podrá llegar a comprender su sentido cuando sea necesario. Así, a veces uno no es más que el trujamán de los pensamientos, o el portador de la palabra de otro, como una carta, y lo malo es que eso sucede más veces de lo que se cree.

§ 3. **FILALETES.** Tiene razón al precisar que, por muy idiota que sea una persona, siempre se aprecia en sus intervenciones que tiene un conocimiento general mínimo. Un niño, que tan sólo se fija en el color amarillo brillante de aquello que los demás llaman oro, atribuye el nombre de oro al mismo color cuando lo ve, por ejemplo, en la cola de un pavo real; otros le añadirán características como la pesadez, la fusibilidad o la maleabilidad.

TEÓFILO. Así es, pero en muchas ocasiones la idea que se tiene del objeto del que se habla es aún más general que la de ese niño. Creo que hasta un ciego de nacimiento podría hablar con propiedad de los colores y pronunciar una arenga elogiando la luz, la cual nunca ha visto, simplemente porque ha aprendido cuáles son sus efectos y en qué circunstancias se da.

§ 4. **FILALETES.** Eso que indica es muy cierto. En efecto, es frecuente que los hombres centren más sus pensamientos en las palabras que en las cosas, y como la mayoría de esas palabras las aprenden antes incluso de conocer las ideas subyacentes, no solamente existen niños sino también hombres hechos y derechos que hablan como papagayos. § 5. No obstante, los hombres suelen afirmar que lo que reflejan son sus propias ideas y, a mayores, atribuyen a las palabras una relación secreta con las ideas ajenas y con las propias cosas. Pero la realidad es que si nuestro interlocutor utilizara los sonidos relacionándolos con otras ideas, entonces estaríamos hablando dos lenguas distintas. Lo cierto es que apenas dedicamos tiempo a examinar cuáles son las ideas de los demás, y sencillamente damos por sentado que las ideas de uno son iguales a las que el común de las personas y los más eruditos del lugar atribuyen a la misma palabra. § 6. Esto sucede especialmente con respecto a las ideas simples y a los modos, y, en lo que a sustancias se refiere, solemos pensar que las palabras también significan la realidad de las cosas.

TEÓFILO. Las sustancias y los modos están igualmente representados por las ideas, y las cosas, al igual que las ideas, están marcadas en uno y otro caso por las palabras, por lo que apenas veo diferencia en ello, salvo que las ideas de las cosas sustanciales y de las cualidades sensibles son más fijas. Por lo demás, a veces ocurre que nuestras ideas y pensamientos son la materia de nuestros discursos y constituyen la misma cosa que

se quiere significar; de hecho, las nociones reflexivas intervienen más de lo que creemos en las nociones de las cosas. A veces incluso se habla de las palabras materialmente, sin que se pueda sustituir la palabra en el lugar que ocupa por el significado o la relación con las ideas o cosas, lo cual sucede no sólo cuando se habla como un gramático, sino también cuando se habla como un lexicógrafo, ofreciendo la explicación de un determinado nombre.

Capítulo III. De los términos generales

§ 1. FILALETES. Aunque sólo existan cosas particulares, no por ello la mayoría de las palabras dejan de ser términos generales, pues sería imposible, § 2, que cada cosa particular tuviera un nombre particular y distinto, además de que para ello haría falta una memoria prodigiosa en comparación con la cual palidecería sin duda la de esos generales del ejército que son capaces de llamar a todos los soldados por su nombre. Si hubiera un nombre para cada animal, cada planta, e incluso cada hoja de planta, cada semilla y, en fin, cada grano de arena que tuviéramos necesidad de nombrar, la lista sería infinita. ¿Para qué atribuir nombres a las partes de las cosas sensiblemente uniformes, como el agua o el hierro, § 3, aparte del hecho de que sería inútil, si la principal finalidad del lenguaje es suscitar en el espíritu de quien me escucha una idea similar a la mía? Esto demuestra que la similitud, a la que se alude con los términos generales, es suficiente. § 4. Además, las palabras particulares por sí solas no servirían para ampliar

nuestros conocimientos, ni para conjeturar sobre el futuro a partir del pasado, ni para juzgar a un individuo a partir de otro. § 5. No obstante todo lo anterior, como a veces necesitamos mencionar a determinados individuos, sobre todo de nuestra especie, en esos casos sí que recurrimos a los nombres propios, e incluso también se los atribuimos a países, ciudades, montañas y otras distinciones de lugar. Los chalanes, por ejemplo, atribuyen nombres propios incluso a sus caballos, como Alejandro a su Bucéfalo, para poder distinguir a tal o cual caballo cuando no está al alcance de su vista.

TEÓFILO. Estas observaciones están bien y algunas coinciden con las que acabo de hacer. Pero, en línea con las observaciones que hice antes, yo añadiría que en su origen los nombres propios fueron normalmente apelativos, es decir, generales, como por ejemplo: Bruto, César, Augusto, Capitón, Léntulo, Pisón, Cicerón, Elba, Rin, Ruhr, Leine, Oker, Bucéfalo, Alpes, Brennero o Pirineos, pues se sabe que el primer Bruto recibió ese nombre por su aparente estupidez, que César era el nombre de un niño sacado del vientre de su madre mediante una incisión, que Augusto era un nombre de veneración, que Capitón significaba cabeza grande (al igual que Bucéfalo) o que Léntulo, Pisón y Cicerón eran nombres que se daban en un principio a quienes se dedicaban al cultivo de determinadas verduras. Ya dije lo que significan los nombres de los ríos Rin, Ruhr, Leine u Oker, y también sabemos que en Escandinavia todos los ríos se siguen llamando elbas. Alpes son montañas cubiertas de nieve (se corresponde con album, blanco) y Brennero[37] o Pirineos indican una gran altura, puesto que bren significaba alto o jefe (como Brennus en celta, al igual que para los bajos sajones brinck sigue significando altura), y hay un Brennero entre Alemania e Italia, del mismo modo que los Pirineos se encuentran entre las Galias y España.

Por tanto, me atrevería a afirmar que casi todas las palabras fueron en su origen términos generales, ya que muy rara vez se inventa un nombre a propósito y sin motivo alguno para designar a un individuo. Se puede decir, pues, que los nombres de los individuos eran nombres de especie que se atribuían por excelencia, o por cualquier otro motivo, a un individuo en concreto, como el nombre de Cabezón[38] se atribuía al que tenía la mayor cabeza de todo el pueblo o al que se tenía en más estima de entre todos los cabezones conocidos. Y, del mismo modo, también otorgamos nombres de géneros a especies, es decir, nos conformamos con un término más general o más vago para designar especies más particulares cuando las diferencias no nos preocupan. Por ejemplo, nos contentamos con el nombre genérico de absenta, a pesar de que existan tantas variedades que uno de los Bauhin[39] ha completado un libro dedicado expresamente a esta planta.

§ 6. **FILALETES.** Sus reflexiones sobre el origen de los nombres propios son muy acertadas, pero pasando a la cuestión del origen de los nombres apelativos o términos generales, sin duda estará de acuerdo, señor, en que las palabras se convierten en generales cuando pasan a ser signos de ideas generales, y las ideas se convierten en generales cuando por abstracción aislamos de ellas el tiempo, el lugar o cualquier otra circunstancia que pudiera determinarlas a tal o cual existencia particular.

TEÓFILO. No es que esté en desacuerdo con ese uso de la abstracción, pero el cambio se produce más bien al pasar de las especies a los géneros, y no de los individuos a las especies, pues (por muy paradójico que parezca) para nosotros es imposible poseer el conocimiento de los individuos y encontrar la forma de determinar con exactitud la individualidad de una cosa, a menos que la conservemos tal cual, ya que todas las

circunstancias son recurrentes, las diferencias más pequeñas nos resultan imperceptibles y el lugar o el tiempo, más que determinar por sí mismos, necesitan ser determinados ellos mismos por las cosas que contienen. Lo que mayor atención merece de todo esto es que la individualidad encierra el infinito y solamente quien es capaz de comprenderlo puede llegar a conocer el principio de individuación de tal o cual cosa, el cual resulta de la influencia (entendida en el buen sentido) de todas las cosas del universo unas sobre otras. Es cierto que no sería así de existir los átomos de Demócrito, pero entonces tampoco habría diferencia alguna entre dos individuos diferentes con la misma forma y del mismo tamaño.

§ 7. **FILALETES.** Sin embargo, es evidente que las ideas que se forman los niños sobre las personas con las que hablan (retomando ese ejemplo) son similares a esas personas y son solamente particulares. Las ideas que poseen de su nodriza o de su madre están perfectamente trazadas en su espíritu, y los nombres de nodriza o mamá que utilizan los niños aluden únicamente a esas personas. Más tarde, cuando el tiempo les hace ver que hay otros muchos seres que se parecen a su padre o a su madre, se forman una idea, dándose cuenta de que todos esos seres particulares participan de dicha idea en la misma medida, y, al igual que los demás, le dan el nombre de hombre. § 8. Adquieren, siguiendo ese mismo razonamiento, nombres y nociones más generales. Por ejemplo, la nueva idea de animal no se forma añadiendo nada, sino sencillamente eliminando la forma y las propiedades particulares del hombre y quedándose simplemente con el hecho de que se trata de un cuerpo dotado de vida, sentimientos y movimiento espontáneo.

TEÓFILO. Muy bien. Pero eso no hace más que demostrar lo que acabo de decir: si el niño, siguiendo un procedimiento de abstracción, pasa de la idea de hombre a la de animal, entonces

el niño también ha tenido que pasar de la idea específica que observaba en su madre, en su padre y en otras personas, a la de la naturaleza humana. Para determinar que ese niño no tenía ninguna idea precisa sobre el individuo basta con tener en cuenta que un parecido mínimo sería suficiente para engañarle fácilmente y hacer que confundiera a su madre con otra mujer que no lo fuera. Ya conoce la historia del falso Martin Guerre[40], que consiguió engañar incluso a la mujer del verdadero, y a sus parientes más cercanos, gracias a su gran parecido y a su astucia, y que puso en un aprieto a los jueces durante mucho tiempo, incluso después de haber aparecido el verdadero.

§ 9. FILALETES. Entonces, todo ese misterio sobre el género y las especies, que tanto da qué hablar en las escuelas filosóficas, pero que fuera de ese ámbito es un tema al que con razón apenas se le presta atención, todo este misterio, como digo, se reduce únicamente a la formación de ideas abstractas más o menos extensas a las que atribuimos determinados nombres.

TEÓFILO. El arte de clasificar las cosas en géneros y en especies no es de poca importancia, y es muy útil tanto para el juicio como para la memoria. Ya sabe qué implicaciones tiene esto para la botánica, por no referirnos a los animales y otras sustancias, y sin mencionar tampoco a los seres morales y nocionales, como algunos los llaman. Una buena parte del orden depende de ello, y muchos grandes autores escriben de forma que todo su discurso se podría reducir a divisiones o subdivisiones, siguiendo un método que tiene en cuenta los géneros y las especies y que sirve no sólo para retener cosas sino también para encontrarlas. En efecto, quienes se han esmerado en organizar todo tipo de nociones bajo determinados

títulos o predicamentos subdivididos han hecho algo realmente útil.

§ 10. FILALETES. Para definir las palabras recurrimos al género o al término general más cercano, y eso lo hacemos para ahorrarnos la dificultad de enumerar las diferentes ideas simples que dicho género implica, e incluso algunas veces para ahorrarnos tal vez la vergüenza de no ser capaces de realizar tal enumeración. Pero aunque la vía más corta para definir sea por medio del género y la diferencia, como dicen los lógicos, en mi opinión se puede poner en duda que sea la mejor. Cuando menos, no es la única. En la definición que dice que el hombre es un animal razonable (definición que quizá no sea la más exacta, pero que es bastante útil para lo que aquí queremos), en lugar de la palabra animal podríamos recurrir a su definición. Esto demuestra lo poco necesaria que es la regla que establece que una definición debe estar formada por el género y la diferencia, y lo poco ventajoso que es seguirla al pie de la letra. Las lenguas no siempre se han construido siguiendo las reglas de la lógica y, por ello, el significado de cada término no siempre se puede expresar de forma exacta y clara mediante otros dos términos. Además, quienes han creado esta regla han cometido el fallo de habernos proporcionado muy pocas definiciones que se ajusten a ella.

TEÓFILO. Estoy de acuerdo con sus observaciones, aunque sería ventajoso, por muchas razones, que las definiciones pudieran ser de sólo dos términos: sin duda, esto permitiría abreviar mucho, y todas las divisiones podrían reducirse a dicotomías, que son el mejor tipo de divisiones y que además resultan muy útiles para el ingenio, el juicio y la memoria. No obstante, no creo que los lógicos exijan que el género o la diferencia se expresen siempre en una sola palabra. Por ejemplo, el término polígono regular puede considerarse como

el género del cuadrado, mientras que para la forma del círculo, el género podría ser una forma plana curvilínea, de manera que la diferencia consistiría en que todos los puntos de la circunferencia son equidistantes con respecto a un punto concreto situado en el centro. Por lo demás, conviene señalar también que en muchas ocasiones el género se puede transformar en diferencia y la diferencia en género. Por ejemplo: el cuadrado es una figura regular cuadrilateral, o bien un cuadrilátero regular, de modo que parece que el género y la diferencia solamente difieren entre sí como lo hacen el sustantivo y el adjetivo, esto es, como si en lugar de decir que el hombre es un animal razonable, la lengua permitiera decir que el hombre es un racional animable, es decir, una sustancia razonable dotada de naturaleza animal, mientras que los genios, en cambio, serían sustancias razonables cuya naturaleza no es animal o común a los animales. Este intercambio entre géneros y diferencias depende de la variación en el orden en que se determinan las subdivisiones.

§ 11. FILALETES. De cuanto he dicho anteriormente se deduce que lo que denominamos general y universal no pertenece a la existencia de las cosas, sino que es fruto del entendimiento. § 12. Y las esencias de cada especie no son otra cosa que las ideas abstractas.

TEÓFILO. No veo muy clara esa consecuencia, ya que la generalidad se basa en la semejanza entre cosas singulares, y dicha semejanza es una realidad.

§ 13. FILALETES. Precisamente iba a decirle que esas especies se basan en las semejanzas.

TEÓFILO. Pero, entonces, ¿por qué no buscar también la esencia de los géneros y de las especies?

§ 14. FILALETES. Resultará menos sorprendente oírme decir que esas esencias son fruto del entendimiento, al menos si

consideramos que existen ideas complejas que, en el espíritu de diferentes personas, suelen consistir en diferentes conjuntos de ideas simples. Por este motivo, lo que para un hombre es avaricia, para otro no lo es.

TEÓFILO. Debo admitir, señor, que en pocas ocasiones me ha costado tanto entender la clave de sus consecuencias como en este punto, y eso me apena. Veamos: si los hombres difieren en el uso de los nombres, ¿implica eso un cambio en las cosas o en sus semejanzas? Supongamos que uno atribuye el nombre de avaricia a una semejanza y otro a otra: en tal caso, se trata simplemente de dos especies distintas designadas con un mismo nombre.

FILALETES. Dentro de la especie de las sustancias, que es para nosotros la más familiar y la que conocemos de forma más íntima, se ha dudado muchas veces de si el fruto que una mujer había traído al mundo era hombre, hasta el punto de llegar a discutir sobre si se le debía alimentar y bautizar. Eso no habría ocurrido si la idea abstracta o la esencia a la que pertenece el nombre de hombre fuera resultado de la naturaleza y no una colección diversa e incierta de ideas simples que el entendimiento une atribuyendo un nombre al conjunto tras haberlo generalizado mediante un proceso de abstracción. De manera que cada idea distinta formada a partir de un proceso de abstracción constituye, en el fondo, una esencia distinta.

TEÓFILO. Perdone que le diga, señor, que me resulta confusa su forma de expresarse, pues no veo nexo de unión alguno. Si no es siempre posible juzgar por el aspecto exterior las semejanzas internas, ¿significa entonces que estas no existen en la naturaleza? Cuando ponemos en duda que un monstruo sea humano, de lo que realmente dudamos es de si está dotado de razón, pero una vez sepamos que sí está dotado

de ella, los teólogos ordenarán bautizarlo y los jurisconsultos alimentarlo. Es cierto que puede haber discusiones sobre las especies más bajas desde un punto de vista lógico, ya que pueden sufrir variaciones accidentales dentro de la misma especie física o tribu de generación, pero no es necesario determinarlas. Sería posible, incluso, modificarlas hasta el infinito, como se observa en la gran variedad de naranjas, limas y limones que los expertos son capaces de nombrar y distinguir. También se observaba esto mismo en los tulipanes y claveles, cuando esas flores estaban de moda. Por lo demás, que los hombres conecten o no tales o cuales ideas, e incluso que la naturaleza lo haga efectivamente, no altera nada en las esencias, géneros o especies, puesto que se trata tan sólo de posibilidades independientes de nuestro pensamiento.

§ 15. **FILALETES.** Normalmente damos por sentado que existe una constitución real de la especie de cada cosa, y no cabe duda de que así debe ser, y que, en consecuencia, cada conjunto de ideas simples o cualidades coexistentes en dicha cosa deben depender de dicha constitución real. Pero es evidente que si las cosas están organizadas en tipos o especies con nombres concretos es únicamente porque concuerdan con ciertas ideas abstractas a las que se ha asignado el mismo nombre, de ahí que la esencia de cada género o especie no sea otra cosa que la idea abstracta significada por el nombre general o específico y, en efecto, es posible comprobar que la palabra esencia, en su uso más común, se refiere precisamente a eso. En mi opinión, no estaría mal designar estos dos tipos de esencias con dos nombres diferentes, llamando a la primera esencia real y a la segunda, esencia nominal.

TEÓFILO. Me parece que su lenguaje resulta extremadamente innovador en cuanto a los modos de expresión. Hasta el momento se ha hablado de definiciones

nominales y causales o reales, y no, por cuanto yo sé, de otras esencias diferentes a las reales, a menos que por esencias nominales se haga referencia a esencias falsas e imposibles que aparentan ser esencias, pero que en realidad no lo son, como, por ejemplo, la de un decaedro regular, es decir, la de un cuerpo regular formado por diez caras o edras. En el fondo, la esencia no es otra cosa que la posibilidad de aquello que se propone. Lo que se supone que es posible está expresado en la definición, pero cuando en la definición no se expresa al mismo tiempo la posibilidad, estamos ante una definición únicamente nominal, ya que mientras la experiencia no acuda en nuestra ayuda para permitirnos conocer tal realidad a posteriori, y para ello la cosa debe encontrarse efectivamente en el mundo, es posible poner en duda que la definición exprese algo real, es decir, posible. Sin embargo, en ausencia de la razón, la cual nos permitiría conocer la realidad a priori exponiendo la causa o la posible generación de la cosa definida, la presencia de dicha cosa en el mundo resulta suficiente. Por tanto, no depende de nosotros unir las ideas como nos parezca mejor, a menos que la combinación esté justificada ya sea por la razón, que nos demuestra que es posible, ya sea por la experiencia, que nos demuestra que es efectiva y, por consiguiente, también posible. Asimismo, para distinguir mejor la esencia de la definición hay que tener en cuenta que no hay más que una esencia para cada cosa, aunque puede haber varias definiciones para una misma esencia, al igual que una misma estructura o ciudad puede representarse mediante diferentes escenografías según el punto de vista desde el cual aquella sea contemplada.

§ 18. FILALETES. Coincidirá conmigo, me imagino, en que lo real y lo nominal son siempre iguales en el caso de las ideas simples y en el de las ideas modales, mientras que en el de las ideas sustanciales se trata de cosas completamente distintas.

Una figura que delimita un espacio con tres líneas es la esencia del triángulo, tanto real como nominal, puesto que no sólo se trata de la idea abstracta a la que se atribuye el nombre general, sino también de la esencia o ser propio de la cosa, o el fundamento del que emanan sus propiedades y al cual se vinculan. Sin embargo, el caso del oro es totalmente diferente: la constitución real de sus partes, de la que dependen características como el color, el peso, la fusibilidad, la estabilidad, etc., nos resulta desconocida, y como tampoco tenemos idea alguna acerca de ella, carecemos de un nombre para designarla. No obstante, estas cualidades son las que hacen que ese material sea llamado oro, y constituyen su esencia nominal, es decir, dan derecho a llamarlo así.

TEÓFILO. Preferiría decir, siguiendo los usos comúnmente aceptados, que la esencia del oro es aquello que lo constituye y le otorga esas cualidades sensibles que lo hacen reconocible y que conforman su definición nominal, mientras que si pudiéramos explicar esa contextura o constitución interior, lo que tendríamos sería la definición real y causal. No obstante, en este caso queda demostrado que la definición nominal es también real, no por sí misma (pues no permite conocer a priori la posibilidad o la generación de este cuerpo), sino a través de la experiencia, porque experimentamos que hay un cuerpo que reúne todas esas cualidades. Sin ello, podríamos dudar de que su pesadez fuera compatible con su maleabilidad, del mismo modo que hoy en día incluso se duda de que sea posible encontrar en la naturaleza un cristal maleable en frío. Tampoco estoy de acuerdo con usted, señor, en que exista una diferencia entre las ideas sustanciales y las ideas predicativas, como si las definiciones de los predicados (es decir, de los modos y de los objetos de las ideas simples) fueran siempre reales y nominales al mismo tiempo, y las de las sustancias

únicamente nominales. En cambio, sí que coincido con usted en que es más difícil poseer definiciones reales de los cuerpos, que son seres sustanciales, porque su contextura resulta menos sensible. Pero esto no es aplicable a todas las sustancias, pues poseemos un conocimiento de las sustancias verdaderas o unidades (como la de Dios y la del alma) tan íntimo como el que poseemos de la mayoría de los modos. Por otra parte, hay predicados que son tan poco conocidos como la contextura de los cuerpos. Por ejemplo, el color amarillo o lo amargo son objeto de ideas o fantasías simples y, sin embargo, de ellos poseemos tan sólo un conocimiento confuso, algo que ocurre incluso en las matemáticas, donde un mismo modo puede tener a la vez una definición nominal y una real. Pocas personas han podido explicar bien en qué consiste la diferencia entre estas dos definiciones, que debería ayudarnos a discernir tanto la esencia como la propiedad. En mi opinión, la diferencia reside en que la definición real nos muestra la posibilidad de lo definido, y la nominal no: la definición de dos rectas paralelas, que dice que se hallan en un mismo plano y no se cruzan nunca aunque se las prolongue hasta el infinito, es solamente nominal, ya que en principio se puede poner en duda que eso sea posible. Pero en cuanto comprendemos que sí se puede prolongar hasta el infinito una recta paralela a otra dada en un plano (siempre y cuando procuremos que la punta de la pluma que describe la recta paralela se mantenga en todo momento a la misma distancia de la recta dada), al instante comprobamos que la definición es posible y entendemos por qué tienen esa propiedad de no cruzarse nunca, que constituye la definición nominal, aunque tan sólo se corresponde con el paralelismo cuando las dos líneas son rectas, mientras que si al menos una de ellas fuera curva, podrían ser de una naturaleza tal que

nunca se pudieran cruzar y, sin embargo, no por ello serían paralelas.

§ 19. FILALETES. Si la esencia fuera algo distinto de la idea abstracta, entonces no sería ingenerable e incorruptible. Un unicornio, una sirena o un círculo exacto tal vez no existan en el mundo.

TEÓFILO. Ya le he dicho, señor, que las esencias son perpetuas, porque se refieren tan sólo a lo posible.

Capítulo IV. De los nombres de las ideas simples

§ 2. FILALETES. Le confieso que siempre creí que la formación de los modos era algo arbitrario, pero, en lo que respecta a las ideas simples y las de las sustancias, estaba convencido de que, además de la posibilidad, dichas ideas debían implicar una existencia real.

TEÓFILO. No lo veo necesario. Dios posee las ideas de los objetos antes de crearlos, y nada impide que, a su vez, pueda comunicar esas ideas a las criaturas inteligentes: ni siquiera existe una demostración exacta que pruebe que los objetos de nuestros sentidos y las ideas simples que los sentidos nos presentan existan fuera de nosotros. Esto se comprueba especialmente en quienes creen, como los cartesianos y nuestro célebre autor, que nuestras ideas simples de las cualidades sensibles no tienen ningún parecido con lo que está fuera de nosotros en los objetos. De ser así, no habría nada que obligara a que esas ideas estuvieran basadas en una existencia real.

§ 4, 5, 6, 7. FILALETES. Por lo menos estará de acuerdo conmigo en esta otra diferencia entre las ideas simples y las compuestas: los nombres de las ideas simples no pueden ser definidos, mientras que los de las ideas compuestas sí, pues las definiciones deben contener más de un término y cada uno de ellos debe significar una idea. De este modo, se ve qué puede ser definido y qué no, y por qué las definiciones no pueden prolongarse hasta el infinito, algo que nadie, que yo sepa, había señalado hasta ahora.

TEÓFILO. Yo también puse de manifiesto en el breve Ensayo sobre las ideas, publicado hace unos veinte años en el Acta de Leipzig[41], que los términos simples no pueden tener una definición nominal, pero añadí, al mismo tiempo, que esos términos, cuando solamente son simples con respecto a nosotros (porque no contamos con los medios para analizarlos y llegar a las percepciones elementales de las que se componen), como caliente, frío, amarillo, verde, pueden recibir una definición real que explicaría su causa. Es así como la definición real de verde es aquello que está compuesto de azul y amarillo perfectamente mezclados, si bien el verde no es más susceptible de tener una definición nominal que lo haga reconocible de cuanto lo son el azul o el amarillo. Al contrario, los términos que son simples por sí mismos, es decir, cuya concepción es clara y precisa, no pueden recibir ninguna definición, ya sea nominal o real. Usted podrá encontrar en ese breve Ensayo, disponible en las Acta de Leipzig, una explicación resumida de los fundamentos de buena parte de la doctrina relativa al entendimiento.

§ 7, 8. FILALETES. A decir verdad, merecía la pena explicar este punto y determinar qué es lo que puede ser definido y qué es lo que no puede serlo. Y hasta me siento tentado de creer que a menudo surgen grandes discusiones y se

introducen muchos galimatías en los discursos de los hombres por no haber reflexionado sobre ello lo suficiente. Esas célebres fruslerías que tanto revuelo causan en las escuelas filosóficas se deben a que no se ha prestado atención a la diferencia que existe entre las ideas. Los mayores maestros en el arte se han visto obligados a dejar la mayoría de las ideas simples sin definir, y cuando se han decidido a hacerlo, no han tenido éxito. ¿Hay alguna forma, por ejemplo, de que el espíritu del hombre pueda inventar un galimatías más fino que el que contiene la definición de Aristóteles según la cual el movimiento es el acto de un ser en potencia, en tanto está en potencia? § 9. Y los modernos, que definen el movimiento como el paso de un lugar a otro, lo único que hacen es sustituir una palabra por otra sinónima.

TEÓFILO. En una de nuestras conversaciones anteriores ya señalé que usted considera simples muchas ideas que en realidad no lo son. El movimiento, por ejemplo, es una de esas ideas que, en mi opinión, sí son definibles, y, en efecto, no se debería desechar la definición según la cual consiste en un cambio de lugar. Con respecto a la definición de Aristóteles, esta no es tan absurda como se piensa, si se tiene en cuenta que, para él, el término griego χίνησις no significaba lo que nosotros denominamos movimiento sino lo que expresamos mediante la palabra cambio, de ahí que le otorgue una definición tan abstracta y metafísica, mientras que lo que nosotros denominamos movimiento, él lo llamaba φορά, latio, y forma parte de las distintas especies del cambio (τής χινήσεως).

§ 10. **FILALETES.** Al menos confío en que usted no defienda la definición que este mismo autor ofrece de luz, afirmando que se trata del acto de lo transparente.

TEÓFILO. También a mí me parece muy poco útil y, además, abusa demasiado de su concepto de acto, que, en el

fondo, no dice gran cosa. A su juicio, diáfano es un medio a través del cual se puede ver, y la luz es, según él, lo que se manifiesta en el trayecto efectivo. ¡Enhorabuena!

§ 11. **FILALETES.** Estamos de acuerdo entonces en que nuestras ideas simples no pueden tener definiciones nominales, del mismo modo que no podríamos conocer el sabor de la piña a partir de los relatos de los viajeros, a menos que las cosas se pudieran saborear por la oreja, como Sancho Panza, que tenía la facultad de ver a Dulcinea de oídas, o como aquel ciego que, de tanto oír hablar del brillo de la escarlata, llegó a creer esta que debía parecerse al sonido de una trompeta.

TEÓFILO. Tiene usted razón. Ni todos los viajeros del mundo podrían habernos ofrecido en sus relatos aquello que sí nos ha proporcionado un caballero de este país, que cultiva con éxito piñas a tres leguas de Hannover, prácticamente a orillas del Weser, y ha encontrado la forma de multiplicarlas de tal manera que quizá un día podamos tener una cosecha propia tan abundante como la de las naranjas en Portugal, si bien parece ser que pierden algo de sabor.

§ 12, 13. **FILALETES.** El caso de las ideas complejas es completamente diferente. Un ciego puede entender qué es una estatua y un hombre que nunca haya visto el arcoíris puede comprender en qué consiste, siempre y cuando haya visto anteriormente los colores que lo componen. § 15. No obstante, aunque las ideas simples sean inexplicables, no por ello dejan de ser las menos dudosas, ya que la experiencia es más útil que la mera definición.

TEÓFILO. Sin embargo, entrañan mayores dificultades las ideas que tan sólo son simples con respecto a nosotros. Por ejemplo, sería difícil determinar con precisión los límites del azul y del verde, y, en general, discernir los colores que se parecen bastante, mientras que de los términos que se emplean

en aritmética y en geometría sí que podemos tener nociones precisas.

§ 16. **FILALETES.** Las ideas simples tienen la particularidad, además, de presentar muy poca subordinación en lo que los lógicos denominan línea predicamental, desde la especie última hasta el género supremo. Y es que a la especie última, al estar formada por una única idea simple, no se le puede quitar nada. Por ejemplo, no se puede suprimir nada en las ideas de blanco y rojo para extraer la apariencia común, en la que concuerdan; por ello, se las subsume, junto con el amarillo y otros, bajo el género o el nombre de color. Y cuando lo que se quiere es formar un término aún más general que incluya también los sonidos, los sabores y las cualidades táctiles, se emplea el término general de cualidad en el sentido que a este se le da normalmente para distinguir tales cualidades de la extensión, el número, el movimiento, el placer y el dolor, que influyen en nuestro espíritu e introducen en él sus ideas a través de más de un sentido.

TEÓFILO. Tengo algo más que decir con respecto a esta observación. Espero que aquí y en otros puntos tenga a bien, señor, no considerar que lo hago por puro espíritu de contradicción, sino porque el asunto parece requerirlo. No constituye ventaja alguna el que las ideas de las cualidades sensibles presenten tan escasa subordinación y admitan tan pocas subdivisiones, pues esto se debe simplemente a que no las conocemos lo suficientemente bien. No obstante, aquello que todos los colores tienen en común, esto es, que se ven con los ojos, que todos traspasan los cuerpos por los que se filtra la apariencia de algunos de ellos, y que se reflejan en las superficies pulidas de los cuerpos que no los dejan pasar, es lo que nos permite saber que sí se puede suprimir algo en las ideas que tenemos de ellos. Incluso es posible dividir los

colores con toda la razón en extremos (uno positivo, a saber, el blanco; y otro privativo, a saber, el negro) e intermedios, a los que también denominamos colores en un sentido más particular y que nacen de la luz refractada, y también subdividirlos en colores del lado convexo y colores del lado cóncavo del rayo difractado. Cabe notar que estas divisiones y subdivisiones de los colores no son de poca importancia.

FILALETES. ¿Pero cómo podemos encontrar géneros dentro de tales ideas simples?

TEÓFILO. Como tan sólo son simples en apariencia, van acompañadas de circunstancias relacionadas con ellas, aunque nosotros no entendamos esa relación. Además, dichas circunstancias ofrecen algo explicable y susceptible de análisis que nos da alguna esperanza de poder hallar un día las causas de estos fenómenos. Por tanto, sucede que hay una forma de pleonasmo en las percepciones que tenemos tanto de las cualidades sensibles como de las masas sensibles, y tal pleonasmo consiste en que poseemos más de una noción del mismo sujeto. El oro puede ser definido nominalmente de varias maneras: podemos decir que es el más pesado de los cuerpos conocidos, que es el más maleable, que es un cuerpo fusible que resiste a la copela y al agua fuerte, etc. Todas esas características son adecuadas y suficientes para reconocer el oro, al menos provisionalmente, según el estado presente de los cuerpos conocidos y mientras no se descubra un cuerpo más pesado, como algunos químicos pretenden hacer con su piedra filosofal o hasta que alguien saque a la luz esa luna[42] fija, un metal que, según se dice, tiene el color de la plata y casi todas las demás cualidades del oro y que al parecer el señor Boyle afirma haber creado[43]. Por tanto, se puede afirmar que en las materias que tan sólo conocemos de forma empírica, las definiciones que poseemos son únicamente provisionales, como

me parece haber señalado un poco más arriba. Es cierto, pues, que no sabemos demostrativamente si es posible que se engendre un color por la simple reflexión de la luz, sin refracción, o que los colores que hemos observado hasta ahora en el lado cóncavo del ángulo de refracción ordinario puedan encontrarse en el lado convexo debido a una forma de refracción de momento desconocida, y viceversa. De ser así, la idea simple de azul se vería desprovista del género que le hemos asignado a partir de nuestras experiencias. No obstante, tampoco está mal que nos quedemos con el azul que tenemos y las circunstancias que lo acompañan. Y bastante es ya que con ellas podamos construir géneros y especies.

§ 17. FILALETES. ¿Pero qué opina usted de la observación que se ha hecho según la cual, como las ideas simples se extraen de la existencia de las cosas, no son en absoluto arbitrarias, mientras que las de los modos mixtos lo son por completo y las de las sustancias lo son solamente en cierto modo?

TEÓFILO. Creo que lo arbitrario se encuentra solamente en las palabras, y en absoluto en las ideas, puesto que no expresan más que posibilidades: así, incluso en el caso de que nunca se hubiera producido un parricidio y los legisladores se hubieran preocupado en hablar de ellos tan poco como lo hizo Solón, el parricidio sería un crimen posible y su idea sería real. Las ideas existen en Dios desde siempre, e incluso están en nosotros antes de que pensemos en ellas de forma efectiva, tal como ya demostré en nuestras primeras conversaciones. Si alguien las quiere considerar como pensamientos efectivos de los hombres, que lo haga, pero se estará oponiendo sin motivo a los significados comúnmente aceptados.

Capítulo V. De los nombres de los modos mixtos y de las relaciones

§ 2, 3 y ss. FILALETES. Pero, ¿acaso el espíritu no forma las ideas mixtas uniendo las ideas simples según considera adecuado, sin necesidad de un modelo real, mientras que las ideas simples le llegan, sin elección, a partir de la existencia real de las cosas? ¿Acaso el espíritu no suele ver la idea mixta antes de que la cosa exista?

TEÓFILO. Si considera que las ideas son los pensamientos efectivos, tiene razón. Pero no veo que sea necesario aplicar su distinción a lo relacionado con la forma misma o la posibilidad de esos pensamientos y, sin embargo, de eso se trata en el mundo ideal, el cual distinguimos del mundo existente. La existencia real de los seres que no son necesarios es un asunto fáctico o histórico, pero el conocimiento de las posibilidades y las necesidades (porque necesario es aquello cuyo opuesto no es posible) es lo que conforma las ciencias demostrativas.

FILALETES. Pero, ¿acaso hay una mayor relación entre las ideas de asesinar y de hombre que entre las de asesinar y de oveja? ¿Acaso el parricidio se compone de nociones más ligadas entre sí que el infanticidio? Y lo que los ingleses denominan stabbing, es decir, un asesinato por estocada o con la punta de la espada, que para ellos es más grave que cuando se mata golpeando con el filo de la espada, ¿acaso es más natural porque ha merecido un nombre y una idea que, en cambio, no se han asignado, por ejemplo, al acto de matar a una oveja o al de matar a un hombre de un tajo?

TEÓFILO. Si se trata sólo de posibilidades, todas esas ideas son igualmente naturales. Quienes han visto matar a una oveja

se han formado una idea de ese acto en el pensamiento, aunque no le hayan atribuido un nombre y no lo hayan considerado digno de su atención. ¿Por qué limitarse entonces a los nombres cuando se trata de las ideas mismas, y por qué centrarse en la dignidad de las ideas de los modos mixtos cuando se trata de esas ideas en general?

§ 8. FILALETES. El hecho de que los hombres hayan formado arbitrariamente diversas especies de modos mixtos hace que encontremos palabras en una determinada lengua que no tienen ninguna correspondencia en otra. No hay una palabra en ninguna lengua que se corresponda con la palabra versura[44] usada por los romanos, ni con la palabra corbán, que utilizaban los judíos[45]. Se calcan inconscientemente los vocablos latinos hora, pes y libra por hora, pie y libro, pero las ideas de un romano eran muy diferentes de las nuestras.

TEÓFILO. Veo que muchas de las cosas que ya discutimos cuando hablábamos de las ideas en sí mismas y de sus especies vuelven a aparecer ahora al abordar los nombres de tales ideas. La observación es oportuna en cuanto a los nombres y las costumbres de los hombres, pero no cambia nada ni en las ciencias ni en la naturaleza de las cosas. Es cierto que, si alguien escribiera una gramática universal, sería buena idea pasar de la esencia de las lenguas a su existencia y comparar las gramáticas de varias lenguas; del mismo modo, si un autor quisiera escribir una jurisprudencia universal basada en la razón, sería acertado que añadiera paralelismos entre las leyes y costumbres de distintos pueblos, cosa que resultaría útil no sólo para la práctica sino también para el propio estudio, e incluso le daría al autor la oportunidad de advertir numerosas consideraciones que de otro modo se le escaparían. No obstante, en la ciencia misma, aislada de su historia o

existencia, poco importa si los pueblos se han ceñido o no a lo que la razón ordena.

§ 9. **FILALETES.** El dudoso significado de la palabra especie hace que a ciertas personas les choque oír decir que las especies de los modos mixtos se constituyan por medio del entendimiento. Pero prefiero que sea otro quien explique qué es lo que determina los límites de cada suerte o especie[46], ya que para mí ambas palabras son totalmente sinónimas.

TEÓFILO. Es la naturaleza de las cosas lo que normalmente fija los límites de las especies, como, por ejemplo, entre hombre y animal o entre estocada y tajo. Reconozco, sin embargo, que hay nociones en las que realmente se trata de algo arbitrario, como, por ejemplo, cuando se intenta determinar a qué medida corresponde un pie, pues la línea recta es uniforme e indefinida y la naturaleza no establece en ella límite alguno. También existen esencias vagas e imperfectas en las que se trata más bien de una cuestión de opinión, como cuando uno se pregunta cuál es el mínimo de pelos que tiene que tener un hombre como para que no se le considere calvo, que era precisamente uno de los sofismas que empleaban los antiguos para presionar al adversario:

Dum cadat elusus ratione ruentis acervi[47].

La verdadera respuesta es que la naturaleza no ha determinado tal noción y la opinión juega un papel importante. Hay personas de las que se puede dudar si son calvas o no, y otras ambiguas que, para unos serán calvas, y para otros no, del mismo modo que usted indicó que un caballo al que se le considere pequeño en Holanda, se le considerará grande en País de Gales. Incluso en las ideas simples existe algo similar, pues, como acabo de señalar, los límites entre los colores son dudosos. Y también hay esencias que realmente son nominales a medias, esto es, en las que el nombre de la cosa se incluye en

su definición: por ejemplo, el grado o la cualidad de doctor, caballero, embajador o rey, es conocido cuando una persona adquiere el derecho reconocido a atribuirse uno de esos títulos. Y un ministro extranjero, por muy grandes que sean su poder y su séquito, no será considerado embajador si sus credenciales no le otorgan dicho título. Ahora bien, estas esencias e ideas son vagas, dudosas, arbitrarias, nominales, en un sentido un poco diferente del que usted había mencionado antes.

§ 10. **FILALETES.** Pero parece que el nombre suele conservar las esencias de los modos mixtos, que según usted no son nada arbitrarios. Por ejemplo, si no existiera el nombre de triunfo, apenas tendríamos la menor idea de lo que ocurría en el mundo romano en una ocasión así.

TEÓFILO. Reconozco que el nombre sirve para atraer la atención sobre las cosas y conservar el recuerdo de ellas y su conocimiento efectivo. Pero eso no afecta en nada a la cuestión que estamos tratando, ni convierte a las esencias en nominales, y por eso no entiendo por qué motivo sus amigos se empeñan en afirmar a toda costa que las esencias mismas dependen de la elección de los nombres. Hubiera sido deseable que su célebre autor, en lugar de insistir en tal aspecto, hubiera preferido tratar con mayor detalle las ideas y los modos, y organizar y desarrollar sus variedades. Yo mismo le hubiera seguido por ese camino con mucho gusto y provecho, pues, sin duda, nos habría iluminado a este respecto.

§ 12. **FILALETES.** Cuando hablamos de un caballo o del hierro, los consideramos como cosas que nos ofrecen los patrones originales de nuestras ideas. Pero cuando hablamos de los modos mixtos o, al menos, de aquellos de mayor trascendencia entre tales modos, que son los seres morales, como, por ejemplo, la justicia o el reconocimiento, consideramos que sus modelos originales existen en nuestro

espíritu. Precisamente por este motivo se habla de la noción de justicia, o de templanza, pero no de la noción de caballo, o de piedra.

TEÓFILO. Los patrones de las ideas de unos son tan reales como los de los otros. Las cualidades del espíritu no son menos reales que las del cuerpo. Es cierto que la justicia no se puede ver como se ve un caballo, pero no por ello la comprendemos menos, sino que incluso la comprendemos mejor, pues no está menos presente en las acciones de cuanto lo está la rectitud y la oblicuidad en los movimientos, la tengamos en cuenta o no. Y para demostrarle que los hombres son de mi mismo parecer, incluidos los más capaces y lo que cuentan con la mayor experiencia en los asuntos humanos, basta con alegar la autoridad de los jurisconsultos romanos, seguidos, a continuación, por todos los demás, que llamaban a esos modos mixtos o seres morales cosas y, más concretamente, cosas incorporales. Las servidumbres, por ejemplo (como el paso por la finca de un vecino), eran para ellos res incorporales, sobre las que había un derecho de propiedad, que podían adquirirse tras un uso prolongado, que se podían poseer y reivindicar. En cuanto a la palabra noción, algunas personas muy sabias han considerado que este término es igual de amplio que el de idea; el uso latino no se opone a tal consideración, y desconozco si el de los ingleses o el de los franceses la contradice.

§ 15. FILALETES. Aún falta hacer hincapié en que los hombres aprenden los nombres antes que las ideas de los modos mixtos, ya que el nombre permite saber si una idea merece ser tenida en cuenta o no.

TEÓFILO. Es una observación correcta, aunque lo cierto es que hoy en día lo normal es que los niños, con ayuda de los nomenclátores[48], no sólo aprendan los nombres de los modos, sino también los de las sustancias, antes que las cosas mismas,

e incluso a veces los nombres de las sustancias antes que los modos, porque el fallo de esos mismos nomenclátores es incluir únicamente los nombres, y no los verbos, pues no tienen en cuenta que estos últimos, aunque signifiquen modos, son más necesarios en la conversación que la mayoría de los nombres, que aluden solamente a sustancias particulares.

Capítulo VI. De los nombres de las sustancias

1. FILALETES. Los géneros y las especies de las sustancias, como los de los demás seres, son sólo suertes. Por ejemplo, los soles son un tipo de estrellas, es decir, son estrellas fijas, pues se cree, no sin motivo para ello, que cualquier estrella fija puede parecerle un sol a cualquier persona que se encuentre a determinada distancia. § 2. Ahora bien, lo que delimita los tipos es su esencia, que se conoce o bien por el interior de la estructura, o bien por una serie de marcas externas que nos permiten reconocerla y asignarle un nombre concreto. Así es como podemos reconocer el reloj de Estrasburgo: o bien como el relojero que lo fabricó, o bien como un espectador que contempla sus efectos.

TEÓFILO. Expresándose así, no tengo nada que oponer.

FILALETES. Me expreso de forma que no vuelvan a surgir discusiones entre nosotros. Y añado que la esencia solamente se relaciona con las suertes y que no hay nada esencial en los individuos. Un accidente o una enfermedad pueden cambiar mi tez o mi talle; una fiebre o una caída pueden hacerme perder la razón o la memoria; una apoplejía puede convertirme en un ser

sin sentimientos, ni entendimiento, ni vida. Por tanto, si me preguntan si lo esencial en mí es disponer de razón, contestaré que no.

TEÓFILO. Yo creo que sí hay algo esencial en los individuos, incluso más de lo que se piensa. En las sustancias es esencial el hecho de actuar; en las sustancias creadas, el de padecer; en los espíritus, el de pensar; en los cuerpos, el de tener extensión y movimiento. Es decir, hay tipos o especies a las que un individuo (al menos de forma natural) no puede dejar de pertenecer si ya lo ha hecho una vez, por muchos cambios que se produzcan en su naturaleza. Pero hay tipos o especies que son accidentales (lo admito) para los individuos que pertenecen a ellas y, por tanto, pueden dejar de pertenecer a dicho tipo. Así, uno puede dejar de estar sano o de ser hermoso, sabio e incluso visible y palpable, pero uno no deja de tener vida, órganos y percepción. Ya he ofrecido hace un rato una explicación suficiente de por qué motivos a los hombres les parece que la vida y el pensamiento cesan a veces, aunque perduren y sigan teniendo efectos.

§ 8. FILALETES. Hay multitud de individuos que se clasifican bajo un nombre común y se consideran de una sola especie y, sin embargo, poseen cualidades muy diferentes que dependen de sus constituciones reales (particulares). Es lo que observan sin la menor dificultad quienes examinan cuerpos naturales, y los químicos se suelen convencer de ello, tras algunos experimentos frustrantes, cuando tratan de encontrar en vano en un fragmento de antimonio, azufre o vitriolo propiedades que han encontrado en otras porciones de esos mismos minerales.

TEÓFILO. No hay nada más cierto, e incluso yo mismo podría darle nuevos ejemplos. También se han escrito libros cuyo propósito principal era tratar de infido experimentorum

chymicorum successu[49]. Pero el problema es que se equivocan al considerar tales cuerpos como similares o uniformes, cuando, en realidad, están más mezclados de lo que se piensa. No es raro observar en esos cuerpos disímiles algunas diferencias entre individuos; los médicos, por ejemplo, son muy conscientes de cuánto difieren los temperamentos y las características naturales de los cuerpos humanos. En definitiva, ni se podrán hallar nunca las últimas especies lógicas, tal como indiqué antes, ni nunca serán totalmente semejantes dos individuos reales o completos de una misma especie.

FILALETES. Si no nos percatamos de todas esas diferencias es porque no conocemos las partes más pequeñas ni, por consiguiente, la estructura interna de las cosas. Por eso no utilizamos las esencias para determinar las suertes o especies de las cosas; y si quisiéramos emplear dichas esencias o lo que las escuelas filosóficas llaman formas sustanciales, seríamos como ciegos queriendo organizar los cuerpos en función de los colores. § 11. Ni siquiera conocemos las esencias de los espíritus, ni podemos formarnos ideas diferentes y específicas de los ángeles, aunque sabemos perfectamente que tiene que haber varias especies de espíritus. Por tanto, parece ser que en nuestras ideas no hacemos diferenciación alguna entre Dios y los espíritus a partir de ideas simples, salvo que a Dios le atribuimos la infinitud.

TEÓFILO. Existe en mi sistema otra diferencia más entre Dios y los espíritus creados, y esta consiste en que, en mi opinión, es necesario que todos los espíritus creados dispongan de un cuerpo, al igual que nuestra alma tiene uno.

§ 12. FILALETES. Creo que, al menos, se da la siguiente analogía entre los cuerpos y los espíritus: al igual que no hay ningún vacío entre las variedades del mundo corporal, no puede

haber menos variedad en las criaturas inteligentes. Empezando por nosotros y acabando por las cosas más bajas, se trata de un descenso en grados muy pequeños y a través de una sucesión continuada de cosas que difieren muy poco unas de otras en cada grado que se desciende. Hay peces que tienen alas, y para los que el aire no resulta algo extraño; y hay pájaros que viven en el agua, que tienen la sangre fría como los peces y cuya carne tiene un sabor tan parecido a la del pescado que hasta a los más escrupulosos les está permitido comerlos durante los días de vigilia. Hay animales que se aproximan tanto a la especie de los pájaros y a la de las bestias salvajes que constituyen un término medio entre ambas. Los anfibios, por ejemplo, se asemejan tanto a los animales terrestres como a los acuáticos. Las focas comunes viven tanto en tierra firme como en el mar; y las marsopas (cuyo nombre significa cochino de mar) tienen la sangre caliente y las entrañas de un cerdo. Por no mencionar todo lo que cuentan los marineros, pues al parecer hay animales que tienen tanto conocimiento y razón como algunos animales a los que llamamos hombres. Y entre los animales y los vegetales existe tal grado de semejanza que, si usted toma lo más imperfecto de uno y lo más perfecto del otro, apenas observará ninguna diferencia considerable entre ambos. Y así, en el recorrido hacia las partes de la materia más bajas y menos organizadas, comprobaremos en todos los casos que las especies están relacionadas entre sí y difieren solamente en grados casi imperceptibles. Y, cuando nos fijamos en la sabiduría y el poder infinito del Autor de todas las cosas, tenemos motivos para pensar que el hecho de que las diferentes especies de criaturas se vayan elevando de manera progresiva desde nosotros hasta su infinita perfección, resulta algo conforme con la suntuosa armonía universal y con el gran propósito, así como con la bondad infinita de este soberano

arquitecto. Por ello, tenemos motivos para estar convencidos de que hay muchas más especies de criaturas por encima de nosotros que por debajo, pues estamos mucho más alejados en cuanto a grados de perfección del ser infinito de Dios que de aquello que más se aproxima a la nada. No obstante, no tenemos ninguna idea clara y distinta de todas esas diferentes especies.

TEÓFILO. Tenía intención de decir en otra parte algo similar a lo que usted acaba de exponer, señor, pero me alegra no haberme adelantado, pues veo que las cosas han quedado dichas mejor de lo que yo esperaba hacerlo. Grandes filósofos han tratado esta cuestión, la de utrum detur vacuum formarum[50], es decir, si hay especies posibles que, sin embargo, no existen, y que al parecer la naturaleza ha olvidado. Tengo motivos para creer que no todas las especies posibles son componibles en el universo, por grande que sea, y eso no sólo con respecto a las cosas que coexisten al mismo tiempo, sino también con respecto a toda la sucesión de las cosas. Es decir: creo que existen necesariamente especies que nunca han existido y nunca existirán, pues no son compatibles con la sucesión de criaturas que Dios ha elegido. En cambio, creo que todas las cosas que la perfecta armonía del universo podía admitir, están en él. Que haya criaturas intermedias entre las que están alejadas es algo que resulta conforme a dicha armonía, aunque no sea siempre en un mismo planeta o sistema; además, lo que está en medio de dos especies, lo está a veces con respecto a determinadas circunstancias y no con respecto a otras. Los pájaros, tan diferentes del hombre en otros aspectos, se le asemejan en la palabra; y si los monos supieran hablar como los loros, se asemejarían aún más. La ley de la continuidad implica que la naturaleza no deja ningún vacío en el orden que sigue, aunque no todas las formas o

especies están presentes. En cuanto a los espíritus o genios, dado que yo defiendo que todas las inteligencias creadas tienen cuerpos organizados cuya perfección responde a la de la inteligencia o a la del espíritu que se halla en tal cuerpo en virtud de la armonía preestablecida, afirmo, pues, que para concebir algo de las perfecciones de los espíritus situados por encima de nosotros será muy útil imaginar que dicha perfección también afecta a los órganos del cuerpo, superando la perfección de los nuestros. Es ahí donde la imaginación más viva y más rica y, por utilizar un término italiano que no sabría muy bien cómo expresar de otra forma, la invenzione la più vaga, será nuestra mejor aliada a la hora de permitir que nos elevemos por encima de nosotros mismos. Y todo cuanto he dicho para justificar mi sistema de la armonía, que exalta las perfecciones divinas más allá de lo que nos hemos atrevido a pensar, nos ayudará también a disponer de ideas de las criaturas incomparablemente más amplias que las que hemos tenido hasta ahora.

§ 14. **FILALETES.** Volviendo a lo que decía acerca del escaso componente de realidad que hay en las especies, incluso en las sustancias, le pregunto: ¿pertenecen el agua y el hielo a especies diferentes?

TEÓFILO. Yo, a mi vez, le pregunto a usted: ¿pertenecen a una misma especie el oro fundido en el crisol y el oro ya enfriado en lingotes?

FILALETES. No contesta a una pregunta quien propone otra:

Qui litem lite resolvit[51].

No obstante, reconocerá que reducir las cosas a especies es algo relacionado únicamente con las ideas que tenemos acerca

de ellas, lo cual basta para distinguirlas mediante nombres; pero si suponemos que tal distinción se basa en su constitución real e interna, y que la naturaleza distingue las cosas que existen en especies a partir de sus esencias reales, de la misma manera que nosotros las distinguimos en especies por medio de tal o cual denominación, entonces estaremos expuestos a sufrir grandes desengaños.

TEÓFILO. Hay cierta la ambigüedad en el término especie, o en la expresión ser de diferente especie, que es lo que provoca todos estos problemas, pero, cuando la consigamos resolver, entonces tal vez ya sólo habrá polémica en cuanto al nombre. La especie puede ser considerada en términos matemáticos y también en términos físicos. El rigor matemático hace que la más mínima diferencia implique que dos cosas no sean semejantes en todo y, en consecuencia, difieran de especie. Por ello, ciñéndonos al ámbito de la geometría, todos los círculos son de una misma especie, pues todos son completamente similares, y por la misma razón también todas las parábolas pertenecen a una misma especie; en cambio, no ocurre lo mismo con las elipses y las hipérboles, pues hay una infinidad de tipos o especies y, a su vez, una infinidad dentro de cada especie. Todas las elipses, innumerables, en las que la distancia de los focos tiene la misma razón respecto a la distancia de los vértices pertenecen a una misma especie; pero como las razones de tales distancias varían solamente en magnitud, de ello se deduce que todas esas especies infinitas de elipses componen un único género y que ya no existen más subdivisiones. En cambio, un óvalo de tres focos podría tener una infinidad de géneros y un número de especies infinitamente infinito, ya que sencillamente cada género tendría un número infinito de especies. Desde este punto de vista, dos individuos físicos no serán nunca

perfectamente de una especie, pues nunca serán perfectamente iguales y, es más, un mismo individuo irá pasando de una especie a otra, pues nunca será totalmente semejante a sí mismo más que durante un instante. Pero cuando los hombres establecen especies físicas no lo hacen con tal rigor, sino que de ellos depende decidir si una masa que ellos mismos pueden lograr que recupere su forma original siga siendo de la misma especie desde su punto de vista. Así, decimos que el agua, el oro, el azogue o la sal común siempre se mantienen dentro de su especie y en sus cambios ordinarios se encuentran simplemente disfrazados. Sin embargo, en cuanto a los cuerpos orgánicos o las distintas especies de plantas y animales, definimos la especie generativamente, de modo que todo ejemplar semejante que venga o pueda haber venido de un mismo origen o simiente pertenece a la misma especie. En el hombre, además de la generación humana, se tienen en cuenta también la cualidad de animal razonable, y, aunque haya hombres que a lo largo de su vida nunca dejan de parecerse a los animales, se presume que no es por ausencia de dicha facultad o principio, sino por impedimentos que afectan a tal facultad. Pero aún no hay acuerdo en cuanto a todas las condiciones externas que serían suficientes como para que se confirme dicha suposición. No obstante, por muchos reglamentos que elaboremos para nuestras denominaciones y los derechos atribuidos a los nombres, siempre que dicha reglamentación sea continua o ligada e inteligible, esta se basará en la realidad, y no podremos imaginar especies que la naturaleza, que incluye también las posibilidades, no haya realizado o distinguido antes que nosotros. En cuanto al interior, aunque no haya ninguna apariencia externa que no esté fundamentada en la constitución interna, sin embargo también es cierto que a veces podría darse una misma

apariencia a partir de dos constituciones diferentes. No obstante, siempre habrá algún aspecto común, que es lo que nuestros filósofos denominan causa formal próxima. Pero aun en el caso de que esto no fuera así, como por ejemplo si, tal como afirma el señor Mariotte[52], el azul del arcoíris tuviera un origen totalmente distinto del azul de una turquesa, sin que haya una causa formal común (aspecto en el cual no comparto su forma de pensar), e incluso en el caso de que se admitiera que determinadas naturalezas aparentes que nos llevan a atribuir nombres carecen de un interior común, con todo nuestras definiciones seguirían estando fundamentadas en especies reales, pues los fenómenos en sí mismos son realidades. Podemos decir, pues, que todo lo que distinguimos o comparamos sobre la base de la verdad, lo distingue o lo hace coincidir también la naturaleza, aunque esta se sirva de distinciones y comparaciones que nosotros desconocemos y que pueden incluso ser mejores que las nuestras. Por tanto, será necesario tener mucho cuidado y experiencia para asignar géneros y especies de una manera bastante parecida a la de la naturaleza. Los botánicos modernos creen que las distinciones realizadas a partir de las formas de las flores son las que más se aproximan al orden natural y, sin embargo, encuentran en ello no pocas dificultades; además, sería recomendable hacer comparaciones y clasificaciones que no siguieran un único fundamento, como el que acabo de mencionar, basado en el aspecto de las flores (que tal vez a día de hoy sea el más adecuado para elaborar un sistema tolerable y cómodo para aquellos que están aprendiendo), sino también siguiendo otros basados en el resto de partes y características de las plantas, en cuyo caso sería necesario elaborar una tabla específica para cada elemento de comparación. Si no lo hacemos así, se nos escaparán muchos géneros subalternos y muchas

comparaciones, distinciones y observaciones útiles. Pero cuanto más se profundice en la generación de especies, y cuanto más en cuenta se tengan en las clasificaciones las condiciones requeridas, más nos acercaremos al orden natural. Por este motivo, si fuera cierta la conjetura de algunos expertos según la cual en la planta existe, además del grano o simiente ya reconocidos, equivalente al huevo en el animal, otra simiente que podría considerarse masculina, es decir, un polvo (pollen, visible la mayoría de las veces, aunque a veces es invisible, como ocurre con el grano en algunas plantas) que el viento u otros fenómenos ordinarios esparcen para que se una al grano, el cual procede unas veces de la misma planta y otras (como en el caso del cáñamo) de una planta cercana de la misma especie, planta que, en consecuencia, tendrá analogía con el macho, aunque puede que la hembra no esté desprovista del todo de ese mismo pollen, si todo esto, como decía, resultara cierto, y si se conociera mejor de qué modo se produce la generación de las plantes, estoy convencido de que las variedades que se observarían nos proporcionarían un sólido fundamento para realizar divisiones absolutamente naturales. Y si poseyéramos la misma agudeza que algunos genios superiores y dispusiéramos de un conocimiento profundo de las cosas, tal vez hallaríamos atributos fijos para cada especie, comunes a todos sus individuos y que siempre subsisten en el mismo ser vivo, por muchas alteraciones o transformaciones que este pueda sufrir, del mismo modo que en la más conocida de las especies físicas, que es la del ser humano, se observa que la razón constituye uno de esos atributos fijos y que se da en todos y cada uno de los individuos de dicha especie sin excepción, aunque no siempre podamos apercibirnos de ello. Pero a falta de tales conocimientos, nos apoyamos en los atributos que nos parecen más fáciles a la hora de distinguir y

comparar las cosas, y en definitiva, a la hora de reconocer las especies o las suertes. Y dichos atributos siempre tienen sus fundamentos reales.

§ 14. **FILALETES.** Para distinguir a los seres sustanciales según la suposición común, que afirma que hay determinadas esencias o formas precisas de las cosas a partir de las cuales todos los individuos existentes se distinguen de forma natural en especies, habría que asegurarse en primer lugar, § 15, de que la naturaleza siempre se propone, al producir las cosas, hacerlas partícipes de determinadas esencias reguladas y establecidas, como si de modelos se tratara, y, en segundo lugar, §16, de que la naturaleza siempre logra ese objetivo. Sin embargo, los monstruos nos dan motivos para dudar de ambas cosas. § 17. En cuanto a estos últimos, habría que determinar, en tercer lugar, si en realidad no constituyen una especie distinta y nueva, pues en ciertos casos es posible comprobar que algunos de ellos carecen prácticamente o por completo de las cualidades que supuestamente derivan de la esencia de la especie de la que proceden, y a la que pertenecen aparentemente en virtud de su nacimiento.

TEÓFILO. Cuando uno trata de determinar si los monstruos pertenecen a una especie concreta, el asunto suele limitarse a meras conjeturas. Esto demuestra que, en tales casos, no nos limitamos al exterior, ya que lo que realmente pretendemos adivinar es si la naturaleza interior (como, por ejemplo, la razón en el hombre), común a todos los individuos de la misma especie, se da también (tal como se presume por el nacimiento) en aquellos individuos que carecen de parte de las marcas exteriores que normalmente se encuentran entre los miembros de su especie. Pero nuestra incertidumbre no altera nada en la naturaleza de las cosas y, si dicha naturaleza interior común existe, se encontrará o no en el monstruo, con independencia

de que nosotros lo sepamos o no. Y si en él no se encuentra la naturaleza interior de ninguna especie, podría ser que el monstruo perteneciera a la suya propia. Ahora bien, si en las especies consideradas no hubiera ninguna naturaleza interior, y tampoco tuviéramos en cuenta el nacimiento, entonces tan sólo las marcas exteriores determinarían la especie, y los monstruos no pertenecerían a aquella de la que se alejan, a menos que se interprete la especie de una forma un tanto vaga y con ciertas libertades. De ser así, nuestros esfuerzos para intentar adivinar la especie serían vanos. Tal vez era eso lo que quería decir usted con todas sus objeciones relativas a las especies derivadas de las esencias internas reales. En tal caso, tendría que probar, señor, que no existe un interior específico y común cuando el exterior al completo tampoco lo es. Pero lo contrario sí se observa en la especie humana, donde hay niños que a veces tienen algo monstruoso pero, al llegar a una cierta edad, demuestran disponer de razón. ¿Por qué no puede ocurrir algo similar en otras especies? Es cierto que, al no conocer tales esencias, no podemos utilizarlas para definir las especies, pero el exterior puede sernos útil en su lugar, aunque seamos conscientes de que no basta para obtener una definición exacta, y de que las propias definiciones nominales, en tales casos, resultan simplemente conjeturales, y ya he comentado más arriba que a veces son únicamente provisionales. Por ejemplo, se podría encontrar una forma de falsificar el oro que superara todas las pruebas que hasta el momento conocemos, pero también podría descubrirse entonces un nuevo tipo de prueba que permitiría distinguir el oro natural del oro fabricado artificialmente. Unos viejos escritos atribuyen ambas cosas a Augusto, elector de Sajonia[53], pero yo no soy quién para garantizar tal hecho. No obstante, de ser cierto, podríamos tener una definición más perfecta del oro que la que tenemos

ahora, y si el oro artificial se pudiera fabricar en grandes cantidades y a un bajo coste, como afirman los alquimistas, esta nueva prueba sería importantísima, porque gracias a ella sería posible mantener los beneficios comerciales que el género humano obtiene del oro natural como consecuencia de su escasez, pues se trata de un material duradero, uniforme, fácil de dividir y reconocer, precioso y poco voluminoso. Y de paso, quiero aprovechar esta ocasión para resolver un conflicto (consulte el § 50 del cap. «De los nombres de las sustancias» del autor del Ensayo sobre el entendimiento). Se objeta que al afirmar que todo el oro es fijo, si la idea de oro se toma por un cúmulo de ciertas cualidades entre las que se incluye la fijeza, no se está haciendo más que una proposición idéntica y vana, como si se estuviera diciendo que lo fijo es fijo; pero si a lo que se alude es a un ser sustancial dotado de una esencia interna concreta de la que deriva la fijeza, entonces no se está hablando de manera inteligible puesto que dicha esencia real es totalmente desconocida. Yo a esta objeción respondo que el cuerpo dotado de tal constitución interna se identifica por otras marcas externas entre las que no se incluye la fijeza, como si alguien dijera que el más pesado de los cuerpos es además uno de los más fijos. Pero todo esto resulta únicamente provisional, pues tal vez un día se descubra un cuerpo volátil, como, por ejemplo, un nuevo tipo de mercurio, más pesado que el oro y en el cual el oro flote, del mismo modo que el plomo flota en el mercurio que conocemos.

§ 19. FILALETES. Es cierto que de este modo nunca podremos conocer con precisión el número de propiedades que dependen de la esencia real del oro, a menos que conozcamos la esencia del oro en sí misma. § 21. No obstante, si nos limitamos precisamente a determinadas propiedades, podremos disponer de definiciones nominales exactas que

provisionalmente nos servirán, reservándonos la posibilidad de modificar el significado de los nombres en caso de que se descubra una nueva distinción que resultara útil. Ahora bien, como mínimo, tal definición tiene que responder al uso del nombre, y poder ocupar su lugar. Esto mismo sirve para refutar a quienes afirman que la extensión es la esencia del cuerpo, pues cuando se dice que un cuerpo impulsa a otro, quedaría patente lo absurda que resultaría esta afirmación si se sustituye cuerpo por extensión y se dijera que una extensión pone en movimiento a otra por medio del impulso, ya que también es necesaria la solidez. Del mismo modo, tampoco se dirá nunca que la razón o aquello que vuelve razonable al hombre entabla una conversación, pues la razón tampoco constituye toda la esencia del hombre: son los animales razonables quienes entablan conversaciones entre ellos.

TEÓFILO. Creo que tiene razón, pues los objetos de las ideas abstractas e incompletas no bastan para justificar todas las acciones de las cosas. No obstante, creo que la conversación es aplicable a todos los espíritus, los cuales, sirviéndose de ella, pueden comunicarse mutuamente sus pensamientos. A los escolásticos les cuesta horrores intentar explicar cómo pueden hacerlo los ángeles, pero si les atribuyeran cuerpos sutiles, tal como hago yo, siguiendo a los antiguos, no habría ninguna dificultad a este respecto.

§ 22. FILALETES. Hay criaturas que tienen una forma igual a la nuestra, pero son velludas, no pueden servirse de la palabra y carecen de razón. Y entre nosotros también hay imbéciles que tienen exactamente el mismo aspecto que nosotros, pero están desprovistos de razón, e incluso algunos ni siquiera pueden hablar. Hay incluso criaturas, eso dicen, que hablan, razonan y tienen una forma similar a la nuestra en todo, salvo que además presentan colas peludas; cuando menos,

no resulta imposible que tales criaturas existan. Asimismo, existen criaturas en las que los machos no tienen barba y otras en las que son las hembras quienes la tienen. Cuando uno se pregunta si todas estas criaturas son hombres o no, si pertenecen a la especie humana, queda claro que la cuestión se refiere únicamente a la definición nominal, o a la idea compleja que nos creamos para identificarla con tal nombre. La esencia interior nos resulta totalmente desconocida, aun cuando quepa pensar que si las facultades o el aspecto exterior son tan diferentes, la constitución interna no debería ser la misma.

TEÓFILO. Creo que en el caso del hombre contamos con una definición que es real y nominal al mismo tiempo, pues no hay otra característica interna más propia del hombre que la razón, la cual normalmente se manifiesta con claridad. Por ese motivo, la barba o la cola, comparadas con la razón, carecen de importancia. Un hombre asilvestrado, aunque sea velludo, sigue siendo reconocible, y su vello de macaco no es lo que hace que se le excluya. Los imbéciles carecen del uso de la razón, pero como por experiencia sabemos que en tales casos suele suceder que está oculta y no se puede revelar, y que eso mismo le sucede incluso a hombres que han demostrado y demostrarán disponer de ella, los juzgamos de manera verosímil basándonos en otros indicios, como, por ejemplo, el aspecto físico. De hecho, cuando presumimos que los niños son hombres y que más adelante demostrarán disponer de razón, lo hacemos a partir de tales indicios y del propio nacimiento, y no nos solemos equivocar. En cambio, si hubiera animales racionales con una forma exterior un poco diferente de la nuestra, nos sentiríamos confundidos, lo cual demuestra que nuestras definiciones, cuando dependen del exterior de los cuerpos, son imperfectas y provisionales. Si alguien dijera de sí mismo que es un ángel, y conociera o supiera hacer cosas muy por encima

de nuestras capacidades, podría conseguir que lo creyeran. Si algún otro viniera desde la Luna, merced a alguna máquina extraordinaria, como Gonsales[54], y nos contara cosas verosímiles acerca de su lugar de nacimiento, sería considerado un ser lunar y, sin embargo, se le podrían conceder la condición de indígena y los derechos burgueses[55] que conlleva el título de hombre, por muy ajeno que fuera a nuestro planeta. Por el contrario, si solicitara el bautismo y quisiera hacerse prosélito de nuestra ley, creo que en ese momento surgirían entre los teólogos grandes debates. Y si se establecieran relaciones con esos hombres planetarios, bastante semejantes a nosotros, según el señor Huygens[56], la cuestión sería digna de un concilio universal, que determinara si deberíamos preocuparnos de propagar nuestra fe más allá de nuestro planeta. Sin duda, muchos argumentarían que los animales razonables de tales mundos, al no pertenecer a la raza de Adán, no pueden participar de la Redención de Cristo; en cambio, otros tal vez dirían que no sabemos con exactitud ni dónde ha estado siempre Adán, ni qué es lo que ha ocurrido en su vida posterior. Incluso hay teólogos que han considerado que el Paraíso está situado en la Luna. Ante tal variedad de posibilidades, se optaría quizá por la solución más segura: bautizar a esos hombres de condición dudosa, si son susceptibles de ello, si bien dudo de que la Iglesia romana, llegado el caso, estuviera dispuesta a nombrarlos sacerdotes, pues sus consagraciones siempre resultarían dudosas y la gente estaría expuesta al peligro de la idolatría material, según la hipótesis de dicha Iglesia. Por fortuna, la naturaleza de las cosas nos exime de semejantes apuros; no obstante, resulta útil especular acerca de estas extrañas fantasías, pues nos ayudan a conocer en profundidad la naturaleza de nuestras ideas.

§ 23. **FILALETES.** Algunos, y no sólo en lo referente a la teología, sino también en lo que atañe a otros campos, preferirían regirse por la raza y afirmar que la reproducción merced al apareamiento del macho y la hembra, en el caso los animales, y mediante la simiente, en el de las plantas, permite que especies supuestamente reales se mantengan distintas e íntegras. Pero esto únicamente serviría para determinar las especies animales y vegetales. ¿Qué hacemos con el resto? Además, ni siquiera resulta suficiente con respecto a tales especies, pues si hay que creer en la historia, varias mujeres habrían sido fecundadas por macacos. Y ahí surge una nueva cuestión, la de saber a qué especie pertenece semejante producto. Con frecuencia vemos mulos, engendrados por un asno y una yegua, y onotauros, híbridos de toro y yegua (consulte a este respecto la voz francesa jumart en el diccionario etimológico del señor Ménage[57]). Yo mismo he visto un animal engendrado por un gato y una rata que tenía características visibles de ambos. Quien añada a esto los engendros monstruosos se dará cuenta de que es muy difícil determinar la especie por medio de la generación. Además, si solamente se pudiera hacer de esa manera, ¿significa eso que tendría que desplazarme hasta la India para ver al padre y a la madre de un tigre y la simiente de la planta del té, sin que hubiera otra forma de determinar si los individuos que proceden de allí pertenecen a tales especies?

TEÓFILO. Cuando menos, la generación o la raza nos proporcionan una sólida presunción (es decir, una prueba provisional) y ya le he dicho, por otra parte, que nuestros indicios son muy a menudo meramente conjeturales. A veces, la raza queda desmentida por el aspecto, como cuando el niño no se parece a su padre ni a su madre, de forma que la mezcla de dos figuras no siempre constituye un indicio de la mezcla de

razas, ya que puede ocurrir que una hembra traiga al mundo un animal que parezca pertenecer a otra especie, y que sea simplemente la imaginación de la madre la que haya provocado tal desorden. Por no mencionar eso que se denomina mola[58]. Sin embargo, como se suele juzgar provisionalmente a la especie a partir de la raza, también se juzga a la raza a partir de la especie. Por ejemplo, cuando a Juan Casimiro[59], rey de Polonia, le presentaron a un niño salvaje criado entre osos que, aunque había adquirido muchos de sus comportamientos, demostró finalmente que era un animal razonable, no hubo reparos en considerar que pertenecía a la raza de Adán y lo bautizaron con el nombre de Józef, aunque puede que se hiciera bajo la condición si baptisatus non es[60], siguiendo los usos de la Iglesia romana, porque cabía la posibilidad de que ya estuviera bautizado cuando un oso se lo llevó. Aún no se conocen lo suficientemente bien los efectos de las hibridaciones de animales y lo habitual es destruir a los monstruos, en lugar de criarlos, aparte del hecho de que su vida no suele ser larga. Se cree que los animales híbridos no se reproducen. Sin embargo, Estrabón[61] atribuye a los mulos de Capadocia la posibilidad de hacerlo, y me han escrito desde China contándome que existen mulos de raza en la vecina Tartaria[62]. También vemos que las plantas hibridadas son capaces de mantener la nueva especie. Con todo, en el caso de los animales, seguimos sin saber cuál es el que influye más para determinar la especie, si es el macho, la hembra, ambos o ni uno ni otro. La doctrina de los huevos de las mujeres, que el difunto señor Kerckring[63] popularizó, parecía reducir a los machos a un rol equivalente al del aire lluvioso con respecto a las plantas, que ofrece el medio para que las simientes crezcan y se levanten de la tierra, como en los versos de Virgilio que los priscilianistas repetían:

Tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether
coniugis in gremium laetae descendit, et omnis
magnus alit magno commixtus corpore fetus[64].

En definitiva, la función del macho sería, siguiendo esta hipótesis, apenas mayor que la de la lluvia. Pero el señor Leeuwenhoek[65] ha rehabilitado el género masculino, y ha degradado a su vez al otro sexo, como si este no tuviera más función que la de la tierra con respecto a las simientes, proporcionándoles cobijo y alimento, cosa que podría producirse incluso en el caso de que se mantuvieran todavía los huevos. Con todo, esto no impide que la imaginación de la mujer ejerza una gran influencia en la forma del feto, aún suponiendo que el animal haya sido producido ya por el macho, puesto que se trata de un estado susceptible de sufrir un gran cambio ordinario, y tanto más susceptible incluso de sufrir cambios extraordinarios. Se cuenta que una dama de buena condición, turbada por la visión de un lisiado, cortó con su imaginación la mano del feto que estaba a punto de dar a luz, y que luego esa mano fue encontrada en la placenta. Se trata de algo que merece la pena ser confirmado. Tal vez alguien afirme, aunque el alma no pueda provenir más que de un sólo sexo, que uno y otro sexo proporcionan algo organizado, y que de dos cuerpos surge uno, al igual que observamos que el gusano de seda es como un animal doble que encierra un insecto volador bajo la forma de una oruga. ¡Fíjese hasta qué punto estamos perdidos en un asunto tan importante! Quizá un día la analogía de las plantas arroje luz acerca de este asunto, pero hoy por hoy ni siquiera sabemos bien cómo se produce la generación de las plantas, pues las sospechas en torno al polen, que en principio parece corresponderse con la simiente

masculina, aún no han sido aclaradas. Por otra parte, hemos observado que en repetidas ocasiones que un vástago de una planta es capaz de producir una nueva planta completa, algo con lo que todavía no hemos encontrado analogía alguna en el caso de los animales. Al contrario de lo que sucede en las plantas, donde aparentemente cada rama del árbol es una planta capaz de fructificar por sí sola, no podemos decir que la pata de un animal sea un animal. Con frecuencia es posible realizar en plantas, con gran éxito, cruces entre distintas especies y mutaciones dentro de una misma especie. A lo mejor, en algún momento o en algún lugar del universo las especies de animales son, han sido o serán más susceptibles de sufrir mutaciones de lo que ahora lo son las que nosotros conocemos, y quizá muchos animales que tienen alguna característica en común con los gatos, como el león, el tigre y el lince, pertenecieron a una misma raza y ahora son como subdivisiones recientes de la antigua especie de los gatos. Con esto vuelvo de nuevo a lo que ya he dicho en más de una ocasión, esto es, que nuestras determinaciones sobre las especies físicas son provisionales y proporcionales a nuestros conocimientos.

§ 24. **FILALETES.** Al menos los hombres, a la hora de hacer divisiones por especies, nunca han tenido en cuenta las formas sustanciales, excepto aquellos que, en este lugar del mundo en el que nos encontramos, han aprendido el lenguaje de nuestras escuelas científicas y filosóficas.

TEÓFILO. Da la impresión de que en los últimos años el sintagma nominal de formas sustanciales se ha vuelto infame para determinadas personas, y hasta se avergüenzan de hablar de ello, pero también en este punto influye más la moda que la razón. Es cierto que los escolásticos, a la hora de explicar fenómenos particulares, empleaban mal, intencionadamente,

esta noción general, pero tal abuso no destruye la cosa que subyace bajo este término. El alma humana es un asunto que hace que algunos de nuestros contemporáneos cuestionen sus convicciones. Hay quienes reconocen que el alma es la forma del hombre y, a la vez, afirman que es la única forma sustancial conocida en la naturaleza. El señor Descartes habla en esos términos, y de hecho corrigió al señor Roy[66] porque este ponía en duda la cualidad del alma de ser una forma sustancial y negaba que el hombre fuera unum per se[67], un ser dotado de una verdadera unidad. Algunos creen que este hombre tan excelso lo hizo por motivos políticos; yo tengo mis dudas, porque creo que realmente tenía razón. En cualquier caso, no hay motivos para otorgar tal privilegio únicamente al hombre, como si la naturaleza estuviera hecha sin orden ni concierto. Cabe pensar que hay una infinidad de almas o, hablando de manera más general, entelequias primitivas, que tienen cierta analogía con la percepción y el apetito, y que todas ellas son y serán siempre formas sustanciales de los cuerpos. Es cierto que aparentemente existen especies que no son realmente unum per se (es decir, cuerpos dotados de una verdadera unidad o de un ser indivisible que constituya su principio activo total), no más de lo que un molino o un reloj podrían serlo. Las sales, los minerales y los metales podrían ser de esta naturaleza, es decir, simples contexturas o masas en las que se da cierta regularidad. Pero los cuerpos de unos y otros, es decir, los cuerpos animados y las contexturas sin vida, están determinados por la estructura interna, ya que incluso en los animados, el alma y la máquina, cada una por separado, bastan para proporcionar tal determinación; ambas concuerdan a la perfección y, aunque no tengan influencia inmediata la una sobre la otra, se expresan mutuamente, pues la primera concentra en una perfecta unidad todo lo que la segunda dispersa en la multitud. Así, cuando se

trata de la clasificación de las especies, es inútil discutir acerca de las formas sustanciales, a pesar de que por otros motivos sea beneficioso saber si existen y cómo lo hacen, pues si no lo hiciéramos el mundo intelectual nos resultaría ajeno. Y por último, habría que añadir que tanto los griegos como los árabes han abordado dichas formas, al igual que los europeos, y si bien es cierto que la gente de a pie no habla de ello, también lo es que tampoco discute acerca del álgebra o la inconmensurabilidad.

§ 25. **FILALETES.** Las lenguas se formaron antes que las ciencias, y el pueblo ignorante e iletrado ha reducido las cosas a ciertas especies.

TEÓFILO. Es cierto, pero por eso las personas que estudian distintas materias se encargan de rectificar las nociones del vulgo. Los investigadores experimentales han encontrado medios exactos para distinguir y separar los metales; los botánicos han enriquecido de una forma maravillosa la ciencia de las plantas, y los experimentos que se han realizado con insectos nos han proporcionado algunos conocimientos nuevos acerca de los animales. No obstante, aún estamos muy lejos siquiera de la mitad del camino.

§ 26. **FILALETES.** Si las especies fueran un producto de la naturaleza, no habría motivo para que distintas personas las concibieran de manera tan diferente: unos dicen que el hombre es un animal bípedo, sin plumas y con largas uñas, y otros, tras un examen en profundidad, añaden a esas características la razón. No obstante, hay muchas personas que determinan las especies de los animales por su forma exterior más que por su nacimiento, ya que en más de una ocasión se ha cuestionado que ciertos fetos humanos deban ser bautizados o no, bajo el único pretexto de que su aspecto externo difiere del aspecto habitual de los niños, sin ni siquiera saber si son tan capaces de

razonar como si sencillamente fueran niños creados en otro molde, y eso que algunos de estos últimos, a pesar de tener un aspecto aceptado, son incapaces en toda su vida de demostrar que su razón sea mayor que la que se observa en un mono o en un elefante y que jamás dan muestras de guiarse por un alma racional. De ahí que se haya considerado el aspecto exterior como el rasgo esencial de la especie humana, pese a los numerosos debates que ha generado, y no la facultad de razonar, que nadie sabe si cabe la posibilidad de que en un momento dado no esté presente. Y, en tales ocasiones, los teólogos y jurisconsultos más inteligentes se ven obligados a renunciar a su sagrada definición de animal razonable y sustituirla por alguna otra esencia de la especie humana. El señor Ménage[68] (Menagiana, tomo I, p. 278 de la edición holandesa, 1694) nos proporciona el ejemplo de un abate de Saint-Martin que merece la pena relatar aquí: cuando el mencionado abate de Saint-Martin, según cuenta, vino al mundo, su aspecto tenía tan poco que ver con el de un hombre que parecía más bien un monstruo. Durante un tiempo se deliberó sobre si se le iba a bautizar o no. Al final fue bautizado, pero se le declaró hombre de forma provisional, es decir, hasta que el tiempo diera a conocer qué era realmente. Su naturaleza era tan poco agraciada que durante toda su vida le llamaron el abate Malotru[69]. Era de Caen. He aquí, por tanto, el caso de un niño que estuvo a punto de ser excluido de la especie humana simplemente por su aspecto. Se escapó por poco, a pesar de su apariencia física, y está claro que, de haber tenido un aspecto un poco más contrahecho, se le hubiera privado para siempre de la condición humana y hubiera perecido como un ser que no debía ser considerado miembro de nuestra especie. No obstante, nadie puede explicar por qué motivos no podría haber residido en él un alma racional si los

rasgos de su rostro fueran un poco más deformes, ni por qué un rostro más alargado o una nariz más plana o una boca más hendida, junto con el resto de su irregular cuerpo, habrían sido incompatibles con un alma y con unas cualidades que lo hicieran apto, por muy deforme que fuera, para gozar de cierta dignidad dentro de la Iglesia.

TEÓFILO. Hasta ahora no se ha encontrado ningún animal razonable con un aspecto externo muy diferente del nuestro, y por este motivo, a la hora de bautizar a un niño, la raza y el aspecto físico se han considerado siempre indicios para determinar si se trata de un animal razonable o no. De ahí que ni los teólogos ni los jurisconsultos, para tomar tal decisión, hayan necesitado renunciar a su definición acuñada.

§ 27. FILALETES. Pero si el monstruo del que habla Liceti[70] (libro I, cap. 3), que tenía cabeza de hombre y cuerpo de cerdo, u otros monstruos con cuerpo de hombre y cabeza de perro, de caballo, etc., se hubieran mantenido con vida y hubieran llegado a hablar, la dificultad sería aún mayor.

TEÓFILO. Lo reconozco. De hecho, si eso ocurriera, y llegará a existir alguien con el aspecto de cierto escritor, un monje de tiempos pretéritos llamado Hans Kalb (Juan el Ternero), que se autorretrató con cabeza de ternero y una pluma en la mano en un libro que él mismo había escrito, de tal modo que algunos creyeron tontamente que de verdad tenía cabeza de ternero, si, como decía, eso ocurriera, en lo sucesivo nos lo pensaríamos mejor a la hora de deshacernos de los monstruos. Y es que, al parecer, los teólogos y los jurisconsultos harían prevalecer la razón sobre la apariencia, a pesar de la forma e incluso de las diferencias que la anatomía pudiera presentar para los médicos, las cuales afectarían tan poco a la condición de hombre como el caso tan sonado de ese hombre con las vísceras invertidas cuya autopsia tuvieron

oportunidad de ver algunos conocidos míos en París, un hombre en el que la naturaleza

Sin acierto y por abuso,
a la izquierda el hígado puso,
y por la misma razón,
a la derecha el corazón,

si mal no recuerdo algunos de los versos que me mostró el difunto señor Alliot padre[71] (famoso médico por su gran habilidad en el tratamiento del cáncer), que él mismo había dedicado a tal prodigio. Ahora bien, la razón prevalecerá siempre y cuando la variedad constitutiva no vaya demasiado lejos en los animales racionales y no haya que volver a los tiempos en los que los animales hablaban, pues entonces perderíamos nuestro privilegio de la razón como mejora y en lo sucesivo tendríamos que prestar más atención al nacimiento y a la apariencia externa para poder distinguir así a los descendientes de la raza de Adán de los de un rey o un patriarca de algún cantón de monos africanos. Nuestro sabio autor señala acertadamente (§ 29) que aunque la burra de Balaam[72] hubiera discurrido a lo largo del resto de su vida de forma tan razonable como lo hizo una vez con su amo (suponiendo que no fuera una visión profética), le habría sido muy difícil obtener rango y condición entre las mujeres.

FILALETES. Usted se ríe, por lo que veo, y tal vez nuestro autor también se reía. Pero, hablando con seriedad, esto demuestra que a las especies no siempre se le pueden asignar límites fijos.

TEÓFILO. Así se lo he reconocido antes. Cuando entran en juego ficciones y cosas posibles, el paso de una especie a otra puede resultar imperceptible, y a veces distinguirlo es casi

como intentar decidir cuántos pelos hay que dejarle como mínimo a un hombre para no considerarlo calvo. Y esa indeterminación se mantendría incluso en el caso de que conociéramos a la perfección el interior de las criaturas consideradas. Pero no veo por qué dicha indeterminación iba a impedir que las cosas poseyeran esencias reales independientemente del entendimiento, y que nosotros pudiéramos conocerlas, si bien es cierto que en algunos casos los nombres y los límites de las especies serían como los nombres de las medidas y los pesos, en los que es preciso elegir para marcar unos límites fijos. Sin embargo, por regla general no hay que temer nada semejante, pues las especies que se asemejan mucho casi nunca se encuentran juntas.

§ 28. FILALETES. Al menos da la impresión que en el fondo estamos de acuerdo en este punto, aunque hayamos variado un poco los términos. Además, le confieso que hay menos arbitrariedad en la denominación de las sustancias que en los nombres de los modos compuestos, ya que a nadie se le ocurre asociar el balido de una oveja a la figura de un caballo, ni el color del plomo a la pesadez y la estabilidad del oro, sino que se prefiere sacar copias a partir de un modelo real.

TEÓFILO. No es tanto porque con respecto a las sustancias tengamos en cuenta únicamente lo que efectivamente existe, sino porque no estamos seguros, con respecto a las ideas físicas (que en el fondo apenas entendemos), de que su combinación sea posible y útil cuando no contamos con su existencia efectiva como garante. Pero esto mismo sucede también en los modos, no sólo cuando su oscuridad resulta impenetrable, como ocurre a veces en el ámbito de la física, sino también cuando no resulta sencillo penetrarla, como sucede en numerosos casos en el ámbito de la geometría. En ninguna de las dos ciencias está en nuestra mano realizar combinaciones según nos

parezca, ya que entonces tendríamos derecho a hablar de decaedros regulares y a buscar en el semicírculo un centro de magnitud, del mismo modo que existe uno de gravedad. A decir verdad, resulta sorprendente que uno exista y el otro no. Ahora bien, así como las combinaciones en los modos no siempre son arbitrarias, se observa, por el contrario, que a veces en las sustancias sí que lo son, y suele depender de nosotros realizar combinaciones de las cualidades para definir a los seres sustanciales de forma previa al propio experimento, una vez que comprendemos lo suficientemente bien tales cualidades como para decidir si una determinada combinación resulta posible. Es así como los jardineros especializados en el cultivo de los naranjos pueden proponerse producir una nueva especie, con motivo y de forma exitosa, y atribuirle un nombre de antemano.

§ 29. **FILALETES.** En cualquier caso, me reconocerá usted que cuando se trata de definir especies, el número de ideas combinadas depende de la diferente aplicación, industria o imaginación de quien crea la combinación, y, al igual que la mayoría de las veces se toma la forma como base para determinar una cierta especie vegetal o animal, del mismo modo, con respecto a la mayoría de los cuerpos naturales que no son producidos mediante una simiente, lo habitual es atenerse al color. § 30. En verdad, por norma general se trata tan sólo de concepciones confusas, burdas e inexactas, y es preciso que los hombres se pongan de acuerdo en cuanto al número exacto de características que pertenecen a una especie o nombre, pues requiere esfuerzo, pericia y tiempo encontrar las ideas simples que van siempre juntas. Aunque unas pocas cualidades de entre todas las que componen esas definiciones inexactas suelan bastar cuando se conversa a su respecto, lo cierto es que, a pesar del revuelo que han causado los géneros y

las especies, las formas de las que tanto se ha hablado en las escuelas filosóficas son sólo quimeras que no nos sirven de nada a la hora de adentrarnos en el conocimiento de las naturalezas específicas.

TEÓFILO. Quien forma una combinación posible no se equivoca al hacerlo, ni tampoco al otorgarle un nombre, pero sí que lo hace al creer que lo que concibe es igual a lo que otras personas más expertas designan con el mismo nombre o atribuyen al mismo cuerpo, pues lo normal es que, en lugar de un género específico, se trate de un género demasiado general. Aun así, nada de lo anterior resulta contrario a la doctrina de las escuelas filosóficas y no entiendo por qué motivos vuelve ahora a la carga contra los géneros, las especies y las formas, pues usted mismo tendrá que reconocer géneros, especies e incluso esencias internas o formas, los cuales, cuando se admite que aún se los ignora, no se pretende emplear para conocer la naturaleza específica de la cosa.

§ 30. FILALETES. Por lo menos resulta evidente que los límites que asignamos a las especies no son exactamente conformes a los que han sido establecidos por la naturaleza. En nuestro caso, como necesitamos nombres generales para su uso en el presente, no nos molestamos en descubrir sus cualidades, las cuales nos permitirían conocer sus diferencias y similitudes más esenciales. De hecho, las distinciones entre especies que nosotros hacemos se basan simplemente en ciertas apariencias que saltan a la vista de todo el mundo, ya que así nos resulta más fácil comunicarnos con los demás.

TEÓFILO. Si combinamos ideas compatibles, los límites que le asignemos a las especies resultarán siempre exactamente conformes a la naturaleza. Si procuramos combinar ideas que se encuentran efectivamente juntas, nuestras nociones serán además conformes a la experiencia. Y si las consideramos

provisionales sólo en el caso de cuerpos efectivos, dejando abierta la posibilidad de descubrir más cosas a través de experimentos ya realizados o que todavía estén por realizar, y recurrimos a expertos cuando abordemos un asunto muy específico en relación con lo que comúnmente se entiende bajo determinado nombre, entonces no podremos equivocarnos. Por tanto, si bien la naturaleza puede proporcionarnos ideas más perfectas y más cómodas, no podrá desmentir aquellas que ya tengamos si son buenas y resultan conformes a aquella, aunque tal vez no sean las mejores ni las más naturales.

§ 32. FILALETES. Nuestras ideas genéricas de las sustancias, como por ejemplo la de metal, no siguen exactamente los modelos propuestos por la naturaleza, puesto que no seríamos capaces de hallar ningún cuerpo que fuera simplemente maleable y fusible, sin ninguna otra característica más.

TEÓFILO. Nadie solicita tales modelos y tampoco habría motivo para solicitarlos, pues ni siquiera se encuentran en las nociones más distintas. Jamás se hallará un número en el que se observe exclusivamente la pluralidad en estado puro, ni una extensión que sólo posea extensión o un cuerpo que sólo esté dotado de solidez, sin ninguna otra característica adicional. Y, cuando las diferencias específicas son positivas y opuestas, siempre es necesario incluir el género entre ellas.

FILALETES. Entonces, si alguien cree que un hombre, un caballo, un animal, una planta, etc., se distinguen por esencias reales, formadas por la naturaleza, tendrá que asumir la naturaleza muy liberal de tales esencias reales, dado que tiene que producir una para el cuerpo, otra para el animal y otra más para el caballo, y luego comunicarlas todas generosamente, por ejemplo, a Bucéfalo; en cambio, los géneros y las especies serían tan sólo signos más o menos extensos.

TEÓFILO. Si usted considera que las esencias reales son modelos sustanciales que se corresponden con un cuerpo y nada más o, por ejemplo, un animal sin nada más específico, o un caballo sin ninguna característica individual, no le falta razón al tomarlas por quimeras. Y nadie, creo, ni siquiera los mayores realistas de antaño, ha afirmado que existan tantas sustancias limitadas a lo genérico como géneros. Pero no por ello se deduce que, si las esencias generales no son eso, sean entonces meros signos, pues ya le he indicado en repetidas ocasiones que se trata de posibilidades en los parecidos. Lo mismo ocurre con los colores: el hecho de que no siempre sean sustancias o tintes extraíbles no significa que sean imaginarios. Por lo demás, no cabe pensar que la naturaleza sea demasiado liberal; sí que lo es más allá de lo que nosotros podemos inventar y, en efecto, todas las posibilidades con mayor frecuencia compatibles se ven realizadas en el gran teatro de sus representaciones. Antaño había dos axiomas entre los filósofos: al parecer, los realistas consideraban que la naturaleza era derrochadora, mientras que los nominales la consideraban un tanto cicatera. Un axioma afirmaba que en la naturaleza no hay vacíos y el otro que la naturaleza no hace nada en vano. Bien entendidos, ambos son correctos, pues la naturaleza es como una buena ama de casa que ahorra ahí donde hace falta para ser generosa en el momento y en el lugar oportunos. Es espléndida en los efectos y ahorradora en las causas que para ello emplea.

§ 34. **FILALETES.** Por no entretenernos más en esta discusión acerca de las esencias reales, ya nos resulta suficiente con que podamos alcanzar el objetivo del lenguaje y de las palabras, que es expresar nuestros pensamientos de forma abreviada. Si quisiera hablar de una especie de pájaro de tres o cuatro pies de altura, con la piel cubierta de algo que no es exactamente ni plumaje ni pelaje, de color marrón oscuro, sin

alas, y que en su lugar dispone de dos o tres pequeñas extremidades similares a las ramas de la retama, las cuales se prolongan hacia la parte baja de su cuerpo formando largas y gruesas patas provistas de tan sólo tres garras, y que además carece de cola, me vería obligado a hacer esta descripción entera para que los demás me pudieran entender. Pero en cuanto me dijeran que el nombre de ese animal es casuario, podría utilizarlo en mi discurso, a partir de ese momento, para referirme a toda esta idea compleja.

TEÓFILO. Pudiera ser que una idea muy precisa de cómo es el pelaje o cualquier otra parte de su cuerpo bastara por sí sola para diferenciarlo del resto de animales conocidos, al igual que a Hércules se le conocía por las huellas de sus pisadas y al león se le reconoce por su pezuña, como reza el proverbio latino. Eso sí, cuantas más circunstancias reunamos, menos provisional será la definición.

§ 35. FILALETES. En tal caso podemos eliminar de la idea ciertas características sin perjudicar por ello a la cosa. El problema surge cuando es la naturaleza quien lo hace, pues surge la duda de saber si la especie continúa siendo la misma. Por ejemplo: si se encontrara un cuerpo que tuviera todas las cualidades del oro, excepto la maleabilidad, ¿sería oro? La decisión dependería de los hombres. Somos nosotros, por tanto, quienes determinamos las especies de las cosas.

TEÓFILO. De ningún modo. Los hombres únicamente determinaríamos el nombre. Ahora bien, tal hallazgo nos enseñaría que la maleabilidad no tiene una conexión necesaria con el resto de cualidades del oro, consideradas en conjunto. Nos enseñaría que existe una nueva posibilidad y, por consiguiente, una nueva especie. En lo que respecta al oro agrio o quebradizo, se trata de una característica que depende tan sólo de las impurezas y, por tanto, no resulta consistente frente

a las demás pruebas a las que se somete al oro, puesto que con ayuda de la copela y del antimonio es posible eliminar la mencionada acritud.

§ 36. **FILALETES.** Por extraño que parezca, de nuestra doctrina se deduce lo siguiente: cada idea abstracta a la que se le atribuye un nombre determinado constituye una especie distinta. ¿Y qué se puede hacer frente eso, si la verdad así lo quiere? En cualquier caso, a mí me encantaría saber por qué un bichón y un galgo no constituyen especies tan distintas como lo son un spaniel y un elefante.

TEÓFILO. Ya he explicado antes las diferentes formas de entender la palabra especie. Considerándola en sentido lógico o, más bien, matemático, la menor desemejanza puede bastar. Así, cada idea diferente se referirá a una especie concreta, sin que importe que disponga o no de un nombre propio. Sin embargo, en términos físicos, no se presta atención a todas las variedades, y se habla o bien claramente, cuando se alude sólo de la apariencia, o bien conjeturalmente, cuando se trata de la verdad interior de las cosas, presumiendo que en tal caso existe alguna naturaleza esencial e inmutable, como ocurre con la razón en el hombre. Se da por sentado, pues, que las cosas que solamente se diferencian debido a cambios accidentales, como el agua y el hielo, el azogue corriente y el sublimado, pertenecen a una misma especie. Y en el caso de los cuerpos orgánicos se considera provisionalmente que pertenecen a la misma especie tras estudiar su generación o su raza, al igual que en los cuerpos más similares entre sí se hace tras analizar su reproducción. Es cierto que no podemos realizar análisis definitivos, ya que desconocemos el interior de las cosas, pero, como ya he dicho en más de una ocasión, hacemos juicios provisionales y, muy a menudo, conjeturales. No obstante, cuando por miedo a decir algo que no sea seguro preferimos

hablar solamente del exterior, el margen resulta más amplio: discutir entonces sobre si una determinada diferencia es específica o no, es discutir simplemente acerca del nombre. En ese sentido, existen tantas diferencias entre los perros que podemos afirmar con rotundidad que los dogos de Inglaterra y los perros de Bolonia pertenecen en realidad a especies diferentes. Pero esto no implica que sea imposible que ambos pertenezcan a la misma raza, o a una raza similar aunque alejada, la cual sería posible descubrir si fuera factible retroceder en el tiempo y comprobar que sus ancestros eran similares o iguales y que, tras grandes mutaciones, unos de sus descendientes acabaron siendo muy grandes y otros muy pequeños. Incluso es posible creer, sin contradecir en nada a la razón, que tienen en común una naturaleza interior, constante, específica, sin más subdivisiones, o que no se encuentra en otras muchas naturalezas, y que, por consiguiente, ya sólo muta de forma accidental, aunque tampoco haya nada que nos permita asegurar que esto tiene que ser necesariamente así en todo aquello que denominamos la especie más baja (speciem infimam). Por el contrario, nada parece indicar que un spaniel y un elefante pertenezcan a la misma raza y que tengan dicha naturaleza específica común. Así pues, al considerar los distintos tipos de perros, se pueden identificar distintas especies a partir de la apariencia, aunque se puede dudar en cuanto a la esencia interior; pero, al comparar un perro y un elefante, no hay motivo alguno para atribuirles, exterior o interiormente, algo que nos lleve a creer que pertenecen a la misma especie. Por tanto, no hay ninguna razón para dudar de la presunción. También en el hombre se podrían distinguir especies desde un punto de vista lógico y, si nos detuviéramos en el exterior, observaríamos además, en términos físicos, diferencias que podrían considerarse específicas. Así le ocurrió

a un viajero que llegó a creer que los negros, los chinos y los americanos no pertenecen a una misma raza, ni entre ellos ni con respecto a pueblos que se nos parecen. Sin embargo, como se conoce el aspecto interior esencial del hombre, es decir, la razón, que lo acompaña siempre y además se da en todos nuestros congéneres, y no se aprecia nada fijo e interno entre nosotros que incite a pensar que exista alguna subdivisión, no tenemos motivos para pensar que, en función de la verdad emanada desde el interior, exista una diferencia esencial específica entre nosotros, mientras que entre los hombres y los animales, suponiendo que los animales no sean tan sólo empíricos, sí que existe tal diferencia, tal como ya he explicado anteriormente. Además, la experiencia no nos da motivos para pensar de otro modo.

§ 39. **FILALETES.** Consideremos el caso de una cosa artificial cuya estructura interna nos resulte conocida: un reloj que solamente marca las horas y un reloj sonoro que marca las horas pertenecen a una única especie para quienes solamente conocen un nombre con el que designarlos. Pero, con respecto a quien conoce la locución de reloj de bolsillo para referirse al primero y la de reloj de pared para referirse al segundo, son en relación al primero especies diferentes. Es el nombre y no la disposición interna lo que crea una nueva especie, ya que si fuera al contrario habría demasiadas especies. Hay relojes de pulsera de cuatro ruedas y otros de cinco; unos tienen cuerdas y caracoles, otros no; unos tienen un péndulo libre y otros un péndulo accionado por un resorte en espiral o que funciona con cerdas. ¿Basta alguna de esas cosas para marcar una diferencia específica? Yo opino que no, siempre y cuando todos esos relojes coincidan en el nombre.

TEÓFILO. Pues yo diría que sí. Sin detenerse en los nombres, fíjese en los distintos mecanismos usados y, sobre

todo, en las diferencias entre los péndulos: desde el momento en que se empezó a utilizar un resorte que controla las vibraciones del péndulo a partir de las suyas propias y que, por tanto, hace que estas sean más uniformes, los relojes de bolsillo han cambiado de aspecto y son ahora incomparablemente más precisos. Incluso he señalado en otra ocasión otro principio de igualdad que se podría aplicar a los relojes.

FILALETES. Si alguien quiere realizar divisiones basándose en las diferencias que halla en la configuración interna, puede hacerlo. No obstante, no serían especies distintas para quienes ignoran dicha construcción.

TEÓFILO. No sé por qué motivos usted siempre busca hacer que las virtudes, las verdades y las especies dependan de nuestra opinión o conocimiento, pues ya existen en la naturaleza, las conozcamos o no, las aprobemos o no. Hablar de otra forma es cambiar los nombres de las cosas y los significados comúnmente aceptados sin motivo alguno. Los hombres, hasta ahora, siempre han creído que existen varias especies de relojes de pared o de bolsillo, sin informarse de en qué consisten o cómo se les podría llamar.

FILALETES. Sin embargo, no hace mucho tiempo usted admitió que cuando queremos distinguir especies físicas en función de la apariencia, ponemos los límites donde nos parece adecuado, es decir, según encontremos diferencias más o menos dignas de consideración y en función del objetivo que persigamos. Para ilustrarlo, usted mismo hizo una comparación con los pesos y las medidas, los cuales organizamos según nos parece asignándoles nombres.

TEÓFILO. Creo que ya le voy entendiendo. Veamos, entre las diferencias específicas puramente lógicas, en las que la más mínima variación definitoria asignable, por accidental que sea, resulta suficiente, y entre las diferencias específicas, que son

puramente físicas y se basan en lo esencial o inmutable, se puede establecer un punto intermedio, aunque no sepamos determinarlo con precisión. Para hacerlo, nos fijamos en las apariencias más sobresalientes, las cuales, a pesar de no ser completamente inmutables, tampoco cambian fácilmente, aunque unas se acercan a lo esencial más que otras. Sin embargo, como los conocimientos de una persona pueden ser mayores que los de otra, al final parece tratarse simplemente de algo arbitrario que depende de los hombres y, por ello, resulta cómodo organizar los nombres en virtud de tales diferencias principales. Por tanto, se puede decir que las diferencias específicas civiles y las especies nominales son precisamente las que no hay que confundir con lo que antes denominé definiciones nominales, que se dan tanto en las diferencias específicas lógicas como en las físicas. Las leyes, por lo demás, aparte del uso que comúnmente se hace de ellas, también pueden servir para autorizar los significados de las palabras, en cuyo caso las especies se vuelven legales, como sucede en los contratos llamados nominati, es decir, designados por un nombre particular, o como el caso de la ley romana que determinaba que la pubertad comenzaba a los catorce años cumplidos. Si bien no hay que negar el valor de todas estas consideraciones, tampoco creo que sean de gran utilidad ahora mismo, pues a pesar de que me ha parecido que usted las ha aplicado algunas veces sin necesidad, se consigue prácticamente el mismo resultado si se considera que el hecho de realizar tantas subdivisiones como se estime necesario y de abstraer las diferencias ulteriores sin necesidad de negarlas depende de la voluntad y la decisión de los hombres, y también depende de ellos elegir lo seguro en lugar de lo inseguro, con el fin de fijar algunas nociones y medidas atribuyéndoles nombres.

FILALETES. Me alegra ver que ya no diferimos tanto como parecía en este punto. § 41. Por lo que veo, también coincidirá conmigo, señor, en que las cosas artificiales, al igual que las naturales, tienen especies, contra lo que piensan algunos filósofos. § 42. Y antes de dejar el asunto de los nombres de las sustancias, me gustaría añadir que, de entre todas las distintas ideas que tenemos, las ideas de las sustancias son las únicas que tienen nombres propios o individuales, pues los hombres rara vez necesitan realizar constantes alusiones a alguna cualidad accidental de carácter individual o perteneciente a un individuo en concreto. Además, las acciones individuales perecen antes y la combinación de circunstancias que en ellas se da no subsiste como en las sustancias.

TEÓFILO. Sin embargo, hay casos en que ha sido necesario recordar un accidente individual y atribuirle un nombre. De modo que su regla es buena en sentido general, pero admite excepciones. La religión nos proporciona algunas. Por ejemplo, como el nacimiento de Cristo se celebra anualmente, los griegos llaman Teogonía a este acontecimiento, y Epifanía al de la adoración de los Reyes Magos. Los hebreos llamaron Passah al paso del ángel que hizo morir a los primogénitos de los egipcios, sin que se vieran afectados los de los hebreos, acontecimiento que tenían que conmemorar solemnemente todos los años. En cuanto a las especies de las cosas artificiales, los filósofos escolásticos fueron reacios a admitirlas dentro de sus predicamentos, aunque tal reparo no tenía mucho sentido porque las tablas predicamentales deberían servir para pasar revista a nuestras ideas. No obstante, es conveniente reconocer la diferencia que existe entre las sustancias perfectas y las combinaciones de sustancias (aggregata), que son seres sustanciales compuestos bien por la naturaleza, bien por el artificio humano. En efecto, en la naturaleza también existen

tales combinaciones: por ejemplo, los cuerpos, cuya mezcla no es perfecta, como dirían nuestros filósofos (imperfecte mixta), debido a que no son un unum per se[73] y no disponen en sí mismos de una unidad perfecta. Yo, en cambio, creo que ni los cuatro cuerpos a los que ellos denominan elementos, a los que consideran simples, ni las sales, los metales y otros cuerpos a los que consideran perfectamente mezclados y a los que atribuyen temperamentos, son unum per se, tanto más cuanto que tan sólo son uniformes y similares en apariencia, y ni siquiera un cuerpo similar dejaría de ser una acumulación. En resumen, la unidad perfecta debe reservarse para los cuerpos animados o dotados de entelequias primitivas, pues tales entelequias guardan una analogía con las almas y son tan indivisibles e imperecederas como ellas. Ya he sometido a consideración en otro lugar que sus cuerpos orgánicos son, en efecto, máquinas, pero que superan a las máquinas artificiales, que nosotros inventamos, en la misma medida en que el inventor de las máquinas naturales nos supera a nosotros. Dichas máquinas de la naturaleza son tan imperecederas como las almas mismas, y el animal con su alma subsiste siempre. Sucede (para explicarme mejor con algo recurrente, por muy ridículo que sea) como con Arlequín, a quien se pretendía desnudar en el escenario, infructuosamente, puesto que llevaba encima no sé cuántas prendas, si bien también es cierto que las replicaciones de cuerpos orgánicos hasta el infinito, que se dan en un animal, no son tan similares ni se ajustan tanto unas a otras como las prendas de vestir, pues el artificio de la naturaleza es de una sutileza totalmente diferente. Todo esto demuestra que los filósofos tampoco se equivocaron tanto al suponer que existía una enorme distancia entre las cosas artificiales y los cuerpos naturales dotados de una verdadera unidad, pero sólo a nuestra época correspondía desvelar tal

misterio y hacer comprensible su importancia y sus implicaciones para fundamentar adecuadamente la teología natural y lo que se denomina pneumática, de una forma que sea verdaderamente natural y conforme a lo que podemos experimentar y comprender, y que no nos haga perder ninguna de las importantes consideraciones que ambas disciplinas deben proporcionarnos, sino que más bien las aumente, como lo hace el sistema de la armonía preestablecida. Me parece que no hay mejor forma que esta de poner punto y final a nuestra larga conversación acerca de los nombres de las sustancias.

Capítulo VII. De las partículas

§ 1. FILALETES. Además de las palabras que sirven para nombrar las ideas, necesitamos las que se utilizan para la conexión entre ideas o proposiciones. Esto es, esto no es, son los signos generales de la afirmación o de la negación. Pero el espíritu humano, además de las partes de las proposiciones, también conecta sentencias o proposiciones enteras, § 2, acudiendo para ello a palabras que expresan tal conexión entre las diferentes afirmaciones y negaciones y que son lo que se denomina partículas. El arte de hablar correctamente consiste, ante todo, en hacer un uso adecuado de ellas. Para que los razonamientos tengan una continuidad y resulten metódicos es preciso disponer de términos que marquen la conexión, la restricción, la distinción, la oposición, el énfasis, etc. Y, cuando un hablante confunde su uso, pone en un apuro a su interlocutor.

TEÓFILO. Admito que las partículas son muy útiles, pero no sé si el arte de hablar con corrección se basa esencialmente en ellas. Si una persona hablara exclusivamente mediante aforismos, o tesis aisladas, como se suele hacer en las universidades o como ocurre en lo que los jurisconsultos llaman libelo articulado o como en los artículos que se le propone a los testigos, entonces bastaría con que ordenara adecuadamente las proposiciones para conseguir prácticamente el mismo efecto a la hora de hacerse entender que si hubiera introducido nexos y partículas, puesto que el lector los suple. En todo caso, reconozco que dicha persona se sentiría confusa si las partículas estuvieran mal colocadas, incluso más de lo que lo estaría si se las hubiera omitido. Asimismo, tengo la impresión de que las partículas no solamente entrelazan las partes del discurso compuesto de proposiciones y las partes de la proposición compuestas de ideas, sino también las partes de la idea, compuesta de varias formas mediante la combinación de otras ideas. Y es este último tipo de conexión el que se marca mediante las preposiciones, mientras que los adverbios influyen en la afirmación o la negación que se halla en el verbo y las conjunciones en la conexión entre diferentes afirmaciones o negaciones. No es que dude de que usted se haya dado cuenta de todo esto, pero sus palabras parecen decir otra cosa.

§ 3. FILALETES. La parte de la gramática que trata sobre las partículas se ha cultivado menos que la que representa de forma ordenada los casos, los géneros, los modos, los tiempos, los gerundivos y los supinos. Es cierto que en algunas lenguas se han hecho clasificaciones de partículas mediante subdivisiones distintas que en apariencia son muy exactas. Pero no basta con consultar tales catálogos: hay que reflexionar también sobre los pensamientos propios para observar las

formas que el espíritu adquiere al discurrir, pues las partículas también constituyen señales de la acción del espíritu.

TEÓFILO. Es cierto que la doctrina de las partículas es importante y, por este motivo, me gustaría que las estudiáramos con más detalle, pues no hay nada más adecuado para dar a conocer las diversas formas del entendimiento. Los géneros no tienen cabida prácticamente en la gramática filosófica, pero los casos responden a las preposiciones y, a menudo, la preposición está implicada en el nombre, como absorbida, y otras partículas se esconden en las flexiones verbales.

§ 4. FILALETES. Para explicar bien las partículas no basta con ponerlas en relación (como se suele hacer normalmente en un diccionario) con las palabras de otra lengua que más se les parecen, ya que entender su sentido exacto resulta tan difícil en una lengua como en la otra. Además, los significados de palabras vecinas en dos lenguas no son siempre exactamente los mismos, e incluso varían dentro de una misma lengua. Recuerdo, por ejemplo, que en hebreo existe una partícula de una sola letra a la que se le asignan más de cincuenta significados.

TEÓFILO. Algunos hombres muy eruditos se han dedicado a elaborar tratados específicos sobre las partículas del latín, del griego y del hebreo. Strauch[74], un célebre jurisconsulto, ha redactado un libro sobre el uso de las partículas en la jurisprudencia, en la que el significado de las palabras tiene una gran trascendencia. No obstante, hemos observado que normalmente se intenta explicar las partículas mediante ejemplos y sinónimos, más que con nociones precisas. No siempre es posible encontrarles un significado general o formal, como el difunto señor Bohl[75] lo denominaba, que pueda dar cuenta de todos los ejemplos, pero, con todo, siempre será

posible reducir todos los usos de una palabra a un número determinado de significados. Y eso es lo que deberíamos hacer.

§ 5. FILALETES. En efecto, el número de significados excede en mucho al de partículas. En inglés, la partícula but tiene significados muy diferentes: 1) Cuando digo but to say no more, significa: pero, para no decir nada más, como si tal partícula marcara que el espíritu se detiene en su camino antes de haber llegado siquiera al final. Pero al decir 2) I saw but two planets, es decir: Vi sólo dos planetas, el espíritu limita el sentido de lo que quiere decir a lo que expresa, excluyendo todo lo demás. Y cuando digo 3) You pray, but it is not that God would bring you to the true religion, but that he would confirm you in your own, es decir: Usted reza a Dios, pero no para que le revele el conocimiento de la religión verdadera, sino para que le confirme en la suya propia, el primer but o pero designa una suposición en el espíritu que es diferente de la que debería ser, mientras que el segundo muestra que el espíritu introduce una oposición directa entre lo que sigue y lo que precede. 4) All animals have sense, but a dog is an animal, es decir: Todos los animales tienen sentimientos, y el perro es un animal. Aquí la partícula se emplea para conectar la segunda proposición con la primera.

TEÓFILO. La partícula francesa mais se ha podido utilizar únicamente en el primer ejemplo y en la primera parte del segundo ejemplo; por su parte, el alemán allein, considerado como una partícula cuyo significado es una mezcla de mais y seulement, se puede sustituir sin problema por but en todos los ejemplos, excepto en el último, en el que cabe dudar un poco. Mais se traduce en alemán unas veces por aber y otras por sondern, que marca una separación o segregación y se asemeja a la partícula allein. Sin embargo, para explicar adecuadamente las partículas no basta con elaborar una explicación abstracta,

como acabamos de hacer aquí, sino que hay que lograr encontrar tales perífrasis sustituibles, al igual que aquello que se define puede ser sustituido por su definición. Cuando nos dediquemos a buscar y a determinar tales perífrasis sustituibles para todas las partículas (en tanto sean susceptibles de ello), entonces conseguiremos organizar los significados. Vamos a verlo en nuestros cuatro ejemplos. En el primero se quiso decir: hasta aquí solamente se hablará de eso, y no más (non più); en el segundo: solamente vi dos planetas, y ninguno más; en el tercero: usted reza a Dios pero lo hace solamente para eso, para obtener conocimientos y confirmarse en su propia religión, y nada más; en el cuarto, es como si se dijera: todos los animales tienen sentimientos, solamente hay que considerar eso, y no hace falta nada más. El perro es un animal y, por tanto, tiene sentimientos. Como ve, todos estos ejemplos marcan unos límites y un non plus ultra[76], ya sea en las cosas o en el discurso. Por consiguiente, but es un fin, un final en el recorrido, como si un francés se dijera a sí mismo: Arretôns, nous y voilà, nous sommes arrivés à notre but, pourquoi aller plus loin?[77]. But, Bute es una antigua palabra teutónica que significa algo fijo, una residencia. Beuten (palabra anticuada que aún se puede encontrar en algunas canciones eclesiásticas) significa residir. El mais francés tiene su origen en magis, como si alguien dijera: en cuanto al excedente, hay que dejarlo, que equivale a decir: no hace falta más, es suficiente, pasemos a otra cosa, o es otra cosa. Pero, como el uso que hacen las lenguas de estas partículas varía mucho, habría que analizar con más detalle los ejemplos para aclarar adecuadamente sus significados. En francés, por ejemplo, se evita el doble mais mediante un cependant, y se dice: Usted reza, no obstante (cependant) no lo hace para obtener la verdad, sino (mais) para confirmarse en su propia opinión. El latino sed se solía

expresar en francés antiguo con ains, equivalente al italiano anzi, pero los franceses, al cambiarlo, privaron a su lengua de una expresión provechosa. Por ejemplo: No había nada seguro, y no obstante (cependant) estaban convencidos de todo cuanto le he contado a usted porque a la gente le gusta creer en lo que desea; pero (mais) ha resultado no ser así, sino que más bien (ains plutôt), etcétera.

§ 6. FILALETES. Mi intención era hablar tan sólo de pasada de este asunto. Añadiré simplemente que hay muchas partículas que encierran de forma constante, o bien en una determinada construcción, el sentido de una proposición entera.

TEÓFILO. Pero, cuando se trata de un sentido completo, creo que se debe a una especie de elipsis, pues, en mi opinión, sólo las interjecciones pueden subsistir por sí mismas y decirlo todo con una palabra, como ¡ah!, ¡oh!, ya que cuando se dice pero..., sin añadir nada más, se trata de una especie de elipsis, como para decir: ¡Pero parad el carro!, ¡no echemos todavía las campanas al vuelo! Sucede algo similar en el nisi latino: si nisi non esset, esto es, si no hubiera ningún pero. Por lo demás, no me habría molestado que usted hubiera tratado con detalle un poco antes el asunto de los giros del espíritu, los cuales se manifiestan a la perfección en el uso de las partículas. Pero, dado que tenemos motivos para apremiarnos en resolver este debate acerca de las palabras y volver a las cosas, no quiero interrumpirle más, aunque verdaderamente creo que las lenguas son el mejor espejo del espíritu humano y que un análisis exacto del significado de las palabras nos permitiría conocer las operaciones del entendimiento mejor que cualquier otra cosa.

Capítulo VIII. De los términos abstractos y concretos

§ 1. FILALETES. Convendría señalar igualmente que los términos pueden ser abstractos o concretos. Cada idea abstracta es distinta, de tal manera que entre dos ideas una nunca puede ser la otra. El espíritu, mediante su conocimiento intuitivo, debe percibir la diferencia que existe entre ambas y, por consiguiente, nunca podrán afirmarse dos de esas ideas una mediante la otra. Cualquiera comprueba al instante la falsedad de estas proposiciones: la humanidad es la animalidad o razonabilidad. Se trata de algo tan evidente como alguna de las máximas comúnmente aceptadas.

TEÓFILO. Sin embargo, hay algo que decir al respecto. Estamos de acuerdo en que la justicia es una virtud, un hábito (habitus), una cualidad, un accidente, etc., de modo que dos términos abstractos pueden ser enunciados uno mediante otro. Yo acostumbro a distinguir dos tipos de términos abstractos: existen los términos abstractos lógicos y también los términos abstractos reales. Los abstractos reales, o concebidos al menos como reales, son esencias y partes de la esencia, o bien accidentes, es decir, seres añadidos a la sustancia. Los términos abstractos lógicos son las predicaciones reducidas a términos, como si yo dijera: ser hombre, ser animal. Y, en ese sentido, sí que se pueden enunciar uno mediante el otro, diciendo: ser hombre, es ser animal. Pero en las realidades esto no ocurre, ya que no se puede decir que la humanidad o la hombridad (si lo prefiere), que es la esencia del hombre al completo, sea la animalidad, que no es más que una parte de tal esencia. No obstante, estos seres abstractos e incompletos conceptualizados

mediante términos abstractos reales tienen también sus propios géneros y especies que son expresados igualmente mediante términos abstractos reales; por tanto, existe predicación entre ellos, tal como lo he demostrado con el ejemplo de la justicia y la virtud.

§ 2. **FILALETES.** Huelga decir que las sustancias tienen muy pocos nombres abstractos. De hecho, en las escuelas filosóficas apenas se ha hablado de humanidad, animalidad o corporalidad. Pero esto no se ha autorizado en el mundo.

TEÓFILO. El problema es que sólo han hecho falta unos cuantos de esos términos para servir de ejemplo y esclarecer su noción general, la cual convenía no descuidar del todo. Si bien es cierto que los antiguos no empleaban la palabra humanidad en el sentido en el que lo han hecho las escuelas, sí que hablaban de naturaleza humana, que es la misma cosa. También es evidente que hablaban de divinidad, o bien de naturaleza divina. Y, dado que los teólogos necesitaban hablar de estas dos naturalezas y de los accidentes reales, en las escuelas filosóficas y teológicas se han centrado en tales entidades abstractas, puede que, incluso, más de lo conveniente.

Capítulo IX. De la imperfección de las palabras

§1. **FILALETES.** Ya hemos hablado del doble uso de las palabras. Un uso es fijar nuestros propios pensamientos para ayudar a nuestra memoria y poder llevar a cabo nuestras reflexiones; el otro es comunicar nuestros pensamientos a los demás mediante palabras. Estos dos usos nos permiten conocer

la perfección o imperfección de las palabras. § 2. Cuando uno solamente está hablando consigo mismo, no importa qué palabras utilice, siempre y cuando recuerde su sentido y no lo altere. Por su parte, § 3, el uso de la comunicación es todavía de dos tipos: civil y filosófico. El civil consiste en la conversación y la práctica de la vida civil. El uso filosófico es aquel que se debe hacer de las palabras para ofrecer nociones precisas y expresar verdades seguras en proposiciones generales.

TEÓFILO. Muy bien. Las palabras son tanto marcas (notae) para nosotros (como podrían serlo las grafías de los números o los símbolos del álgebra), como signos para los demás, y el uso de las palabras como signos se produce tanto al tratar de aplicar los preceptos generales a la vida práctica o a los individuos como al tratar de encontrar o verificar dichos preceptos. El primer uso de los signos es civil y el segundo es filosófico.

§ 5. FILALETES. Ahora bien, en los siguientes casos resulta especialmente difícil aprender y retener la idea que cada palabra significa: 1) cuando el grado de complejidad de las ideas es muy alto; 2) cuando las ideas que configuran una nueva carecen de conexión natural entre sí, de forma que no existe en la naturaleza ninguna medida fija ni ningún modelo para rectificarlas u organizarlas; 3) cuando el modelo no es fácil de reconocer; 4) cuando el significado de la palabra y la esencia real no son exactamente iguales. Las denominaciones modales tienen una mayor tendencia a resultar dudosas e imperfectas por las dos primeras razones, y las sustanciales, por las dos últimas. § 6. Cuando la idea de los modos es muy compleja, como sucede en la de la mayoría de los términos morales, rara vez tienen el mismo significado preciso en el espíritu de dos personas diferentes. § 7. Asimismo, la falta de

modelos hace que tales palabras sean más propensas a crear confusión. Por ejemplo, quien inventó la palabra francesa brusquer[78], esto es, tratar a alguien de una manera brutal, le dio el sentido que le pareció oportuno, sin que quienes la han utilizado a continuación se hayan informado bien de lo que quería decir exactamente y sin que se les haya mostrado ningún modelo constante a partir del cual interpretar dicha palabra. § 8. Aunque el uso común regula bastante bien el sentido de las palabras en el ámbito de la conversación ordinaria, no hay nada a este respecto que sea realmente preciso, y todos los días se discute sobre cuál es el significado que más se ajusta a la propiedad del lenguaje. Muchos hablan de gloria, pero pocos la entienden de la misma forma. § 9. Son sólo simples sonidos en boca de mucha gente, o al menos sus significados están muy poco determinados. Y en un discurso o conversación donde se hable de honor, fe, gracia, religión, iglesia y, sobre todo, en un debate controvertido, se observa ante todo que los hombres poseen diferentes nociones que aplican a los mismos términos. Y si ya es difícil comprender el sentido que nuestros contemporáneos dan a los términos, tanto más difícil resulta comprender los de los libros antiguos. Lo bueno es que nos las podemos arreglar sin ellos, excepto cuando hablan de aquello que debemos creer o hacer.

TEÓFILO. Estas observaciones resultan oportunas, pero, en lo que se refiere a los libros antiguos, y dado que tenemos una especial necesidad de comprender las Sagradas Escrituras, y las leyes romanas son todavía muy útiles en buena parte de Europa, nos vemos obligados a consultar una gran cantidad de otros libros antiguos: los de los rabinos, los de los Padres de la Iglesia e incluso los de los historiadores profanos. Por otra parte, también merecen ser tenidos en cuenta los antiguos médicos. La práctica de la medicina de los griegos ha llegado

hasta nosotros a través de los árabes: el agua de la fuente se enturbió en los arroyos de los árabes y se purificó en muchos aspectos cuando se empezó a recurrir de nuevo a los originales griegos. Sin embargo, esto no significa que los árabes no sean útiles, y se dice, por ejemplo, que Ibn al-Baitar[79], quien en sus libros sobre los simples copió a Dioscórides[80], suele servir como aclaración. Considero asimismo que, tras la religión y la historia, es principalmente en la medicina, en la medida en que es empírica, donde la tradición de los antiguos, conservada merced a la escritura, y en general las observaciones ajenas pueden resultar más útiles. Por eso siempre he tenido en muy alta estima a los médicos versados todavía en el conocimiento de la Antigüedad, y me ha disgustado mucho que Reines[81], excelente en ambos géneros, se haya dedicado más bien a aclarar los ritos e historias de los antiguos que a restablecer una parte del conocimiento que estos tenían sobre la naturaleza, un campo en el que ha demostrado que podría haber tenido un éxito rotundo. Y cuando un día se nos agoten los latinos, los griegos, los hebreos y los árabes, entonces los chinos, provistos todavía de libros antiguos, saldrán a la luz y ofrecerán material para satisfacer la curiosidad de nuestros críticos. Sin mencionar algunos libros antiguos de los persas, los armenios, los coptos y los brahmanes, que tarde o temprano se desenterrarán para no pasar por alto ninguno de los conocimientos que la Antigüedad nos pudiera proporcionar mediante la tradición de las doctrinas y la historia de los hechos. Y cuando ya no haya más libros antiguos que examinar, las lenguas reemplazarán a los libros, pues son el testimonio más antiguo del género humano. Con el tiempo se recopilarán y pondrán en diccionarios y en gramáticas todas las lenguas del universo, y se las comparará entre sí, lo cual tendrá grandes aplicaciones para el conocimiento de las cosas, dado que los

nombres suelen responder a sus propiedades (como se ve en los nombres que tienen las plantas en distintos pueblos), y también para el conocimiento de nuestro espíritu y de la maravillosa variedad de sus operaciones. Por no mencionar el origen de los pueblos, que llegaremos a conocer a través de etimologías fiables que surgirán de la comparación entre lenguas, si bien de esto ya he hablado antes. Por otra parte, todo esto pone de manifiesto la utilidad y el alcance de la crítica, a la que algunos filósofos, muy eruditos, por cierto, no prestan demasiada atención, aparte del hecho de que se toman la libertad de hablar con desprecio del rabinaje[82] y, en general, de la filología. También se observa que los críticos seguirán teniendo durante mucho tiempo material para llevar a cabo fructíferamente su trabajo, aunque más vale que no se centren demasiado en minucias, ya que todavía quedan otros muchos objetos más importantes por tratar. Aun así, sé perfectamente que los críticos a menudo necesitan las minucias para descubrir conocimientos más importantes. Y como la crítica se basa en gran medida en el significado de las palabras y en la interpretación de los autores, en especial de los antiguos, tal debate sobre las palabras, unido a la mención a los antiguos que usted ha realizado, es lo que me ha llevado a tratar en este momento este importante asunto. Pero, volviendo a los cuatro defectos en la denominación que usted mencionaba, le diré, señor, que todos ellos tienen solución, sobre todo teniendo en cuenta que la escritura ya está inventada y que si subsisten tales defectos es exclusivamente por culpa de nuestra propia negligencia. De nosotros depende fijar los significados, al menos en las lenguas con un mayor componente de erudición, y ponernos de acuerdo para derribar esta torre de Babel. No obstante, hay dos defectos para los cuales es más difícil hallar una solución: el primero consiste en las dudas respecto a la

compatibilidad entre determinadas ideas cuando la experiencia no nos las ofrece combinadas en un mismo sujeto, y el segundo tiene que ver con la necesidad de elaborar definiciones provisionales de las cosas sensibles cuando no contamos con una experiencia suficiente como para realizar definiciones más completas. Pero ya he hablado en más de una ocasión de ambos defectos.

FILALETES. Voy a decirle algo que también servirá para aclarar de alguna forma los defectos que acaba de señalar y el tercero de los que yo he indicado, esto es, que al parecer las definiciones son provisionales cuando no conocemos de modo suficiente los modelos sensibles, es decir, los seres sustanciales de naturaleza corporal. Tal defecto provoca asimismo que no sepamos si está permitido combinar las cualidades sensibles que la naturaleza no ha combinado, ya que no las comprendemos en profundidad. § 11. Ahora bien, aunque el significado de las palabras que son útiles para los modos compuestos resulte dudoso porque nos faltan modelos que presenten la misma composición, el de los nombres de los seres sustanciales lo es por una razón totalmente opuesta, puesto que deben significar lo que se supone que es conforme a la realidad de las cosas, y estar relacionados con modelos formados por la naturaleza.

TEÓFILO. Ya he señalado en más de una ocasión, en nuestras conversaciones precedentes, que no se trata de un componente esencial de las ideas sustanciales, pero reconozco que las ideas elaboradas de conformidad con la naturaleza son las más seguras y útiles.

§ 12. FILALETES. Entonces, cuando se siguen los modelos proporcionados por la naturaleza sin que la imaginación precise de otra cosa más que retener sus representaciones, los nombres de los seres sustanciales tienen en el uso ordinario una doble

relación, tal como ya he mostrado antes. La primera es que expresan la constitución interna y real de las cosas, aunque ese modelo no puede ser conocido, ni servir, por tanto, para organizar los significados.

TEÓFILO. No abordamos eso ahora, pues estamos hablando de ideas para las que sí tenemos modelos. La esencia interior está en la cosa, pero estamos de acuerdo en que no puede servir de patrón.

§ 13. **FILALETES.** La segunda relación es, pues, la relación inmediata que los nombres de los seres sustanciales tienen con las ideas simples, que existen a la vez en la sustancia. Pero como el número de tales ideas reunidas en un mismo sujeto es grande, los hombres, cuando hablan de este mismo sujeto, se forman de él ideas muy diferentes, tanto por la diferente combinación de ideas simples que cada uno de ellos hace como por el hecho de que la mayoría de las cualidades de los cuerpos son las posibilidades que tienen de producir cambios en los demás cuerpos y a su vez de recibirlos. Sirvan como prueba de lo anterior los cambios que uno de los metales de menor categoría es capaz de sufrir por la acción del fuego, e incluso puede sufrirlos aún más en manos de un químico mediante la aplicación de los demás cuerpos. Por si fuera poco, mientras que uno se conforma con el peso y el color para reconocer al oro, otro tiene en cuenta también la ductilidad y la estabilidad, y un tercero quiere que además se considere que es posible disolverlo en agua regia. § 14. Asimismo, como las cosas suelen guardar cierto parecido entre sí, a veces resulta difícil señalar las diferencias exactas.

TEÓFILO. Efectivamente, como los cuerpos son susceptibles de ser alterados, disfrazados, falsificados o imitados, poder distinguirlos y reconocerlos constituye algo muy importante. El oro aparece disfrazado cuando se encuentra

en una solución, pero es posible aislarlo ya sea precipitando la solución, ya sea destilando el agua. En cuanto al oro de imitación o sofístico, es posible reconocerlo o purificarlo gracias a las técnicas de contraste, pero, como no todo el mundo las conoce, no resulta extraño que los hombres tengan ideas diferentes acerca del oro. En efecto, los expertos suelen ser los únicos que tienen ideas bastante acertadas sobre las materias.

§15. **FILALETES.** Sin embargo, tal variedad no provoca tantos desórdenes en el comercio civil de cuanto lo hace en las investigaciones filosóficas.

TEÓFILO. Resultaría más soportable si no tuviera ninguna influencia en la práctica, donde con frecuencia lo importante es no recibir un quiproquo[83], y, por consiguiente, conocer los rasgos distintivos de las cosas o tener cerca a personas que los conozcan. Esto resulta especialmente importante con respecto a las drogas y los materiales de gran valor, que pueden ser necesarios en ocasiones importantes. El desorden filosófico se observa más bien en el uso de los términos más generales.

§ 18. **FILALETES.** Los nombres de las ideas simples son menos susceptibles de inducir a error y rara vez se genera confusión en torno a términos como blanco, amargo, etcétera.

TEÓFILO. Sin embargo, lo cierto es que esos términos no están del todo exentos de incertidumbre, y ya he señalado el caso de los colores limítrofes, que se encuentran en los confines de dos géneros y cuyo género, por tanto, resulta dudoso.

§ 19. **FILALETES.** Después de los nombres de las ideas simples, los de los modos simples son los menos dudosos, como por ejemplo los de las formas y los números. Pero, § 20, los modos compuestos y las sustancias provocan todos los problemas. § 21. Algunos afirman que en lugar de imputar tales imperfecciones a las palabras habría más bien que achacarlas a

nuestro entendimiento, pero yo a eso respondo que las palabras se interponen de tal manera entre nuestro espíritu y la verdad de las cosas que se podrían comparar con el medio a través del cual pasan los rayos de los objetos visibles haciendo que veamos solamente algo difuso. Me inclino incluso a creer que si se examinaran más a fondo las imperfecciones del lenguaje, la mayor parte de las disputas caerían por su propio peso y el camino hacia el conocimiento, y puede que también el camino hacia la paz, resultarían entonces más accesibles al conjunto de los hombres.

TEÓFILO. Creo que se podrían zanjar desde ahora en las discusiones por escrito si los hombres estuvieran dispuestos a ponerse de acuerdo en cuanto a una serie de reglas determinadas y las respetaran escrupulosamente. Pero para proceder con exactitud de viva voz y de manera inmediata haría falta un cambio en el lenguaje. Ya empecé a examinar esta cuestión en otra parte.

§ 22. FILALETES. Mientras llega la reforma, que todavía no estará lista con tanta prontitud, tal incertidumbre de las palabras debería enseñarnos a ser moderados, sobre todo cuando se trata de imponer a los demás el sentido que nosotros atribuimos a los autores antiguos, puesto que entre los autores griegos resulta característico que cada uno de ellos se exprese con un lenguaje diferente.

TEÓFILO. Me ha sorprendido bastante ver que autores griegos tan alejados unos de otros en lo que a tiempo y espacio se refiere, como Homero, Heródoto, Estrabón, Plutarco, Luciano, Eusebio, Procopio o Focio, sean en cambio tan parecidos, mientras que los latinos han cambiado mucho, y los alemanes, ingleses y franceses aún más. Lo que ocurre en el caso de los griegos es que desde los tiempos de Homero, y más aún cuando la ciudad de Atenas se encontraba en todo su

apogeo, contaron con muy buenos autores, a los que la posteridad ha tomado como modelos, al menos para la escritura, pues no cabe duda de que la lengua vulgar de los griegos ya debía encontrarse muy alterada bajo el dominio romano. De hecho, lo anterior explica también que el italiano no haya cambiado tanto como el francés: los italianos cuentan desde antes que los franceses con autores cuya fama ha trascendido y, por eso, han imitado y siguen valorando a autores como Dante, Petrarca o Boccaccio, mientras que los autores franceses de esa misma época ya no gozan de ninguna aceptación.

Capítulo X. Del abuso de las palabras

§ 1. FILALETES. Además de las imperfecciones naturales del lenguaje, hay también imperfecciones voluntarias que resultan de la negligencia, y se dice abusar de las palabras cuando se hace tan mal uso de ellas. El primero y más visible de los abusos consiste, § 2, en no asignarle ninguna idea clara. En cuanto a tales palabras, las hay de dos clases. En primer lugar, las que nunca han estado asociadas a una idea determinada, ni en su origen ni en su uso cotidiano. La mayoría de las sectas filosóficas y religiosas han introducido palabras de este tipo a fin de apoyar alguna opinión extraña o esconder algún punto débil de su sistema. No obstante, dichas palabras, en boca de sus partidarios, se convierten en signos distintivos. § 3. Y en segundo lugar, están las que en su uso primigenio y común sí estuvieron asociadas a alguna idea segura, pero que después han sido atribuidas a materias muy importantes sin que

se las haya vinculado a ninguna idea segura. Por este motivo palabras como sabiduría, gloria o gracia suelen estar en boca de los hombres.

TEÓFILO. Creo que no existen tantas palabras insignificantes como se piensa y que con un poco de esmero y buena voluntad se podría llenar su vacío, o fijar su indeterminación. La sabiduría no parece ser otra cosa que la ciencia de la felicidad. La gracia es un bien que se da a quienes no la merecen, y se encuentran en un estado en el que la necesitan. Y la gloria es la reputación de la excelencia de alguien.

§ 4. FILALETES. No quiero detenerme ahora a analizar si habría algo que decir acerca de tales definiciones, pues prefiero centrarme en las causas de los abusos de las palabras. En primer lugar, hay que tener en cuenta que aprendemos las palabras antes que las ideas que les corresponden, y los niños, acostumbrados a esto desde la cuna, siguen usándolas del mismo modo durante el resto de su vida, tanto más cuanto que, sin necesidad de fijar su idea, se pueden hacer entender en una conversación empleando otras expresiones a fin de que los demás capten lo que quieren decir. No obstante, esto suele llenar sus discursos de una infinidad de sonidos huecos, sobre todo en materia moral. Los hombres adoptan las mismas palabras que oyen a sus congéneres, para que no dé la impresión de que ignoran lo que significan, y las emplean con determinación sin darles siquiera un sentido seguro. Y, como en este tipo de discurso rara vez tienen la razón, rara vez se convencen asimismo de que están equivocándose, y pretender sacarlos de su error es como pretender quitarle propiedades a un vagabundo.

TEÓFILO. En efecto, resulta tan poco habitual que los hombres se tomen la molestia de comprender los términos o las

palabras que más de una vez me sorprende que los niños puedan aprender las lenguas con tanta prontitud y que los hombres hablen con tanto acierto. En efecto, se pone muy poco cuidado en instruir a los niños en su lengua materna, y los hombres se preocupan muy poco por adquirir definiciones precisas, tanto más cuanto que las que se aprenden en las escuelas no tienen normalmente nada que ver con las palabras que se usan en la vida cotidiana. También reconozco que los hombres suelen equivocarse hasta cuando debaten seriamente, y hablan siguiendo sus propios puntos de vista, y no obstante también he observado muy a menudo que en discusiones especulativas sobre materias que conciernen a su propio espíritu, todos los contendientes llevan su parte de razón, excepto en los enfrentamientos que se producen entre unos y otros cuando se interpreta de forma inadecuada la forma de pensar del otro, lo cual se debe al mal uso de los términos y en algunas ocasiones también a un espíritu de contradicción y a un sentimiento de superioridad.

§ 5. **FILALETES.** En segundo lugar, el uso de las palabras es a veces inconstante. Se trata de una práctica muy habitual entre eruditos. No obstante, constituye un engaño manifiesto, y, si es voluntario, entonces es locura o malicia. Si alguien obrara de esta manera al hacer sus cuentas (tomando por ejemplo una X por una V), dígame, se lo ruego, quién querría hacer negocios con una persona así.

TEÓFILO. Este abuso es tan común, no sólo entre eruditos, sino también entre el común de las personas, que creo que se comete más bien por mala costumbre y falta de atención que por malicia. Normalmente, los diferentes significados de una misma palabra tienen alguna afinidad, lo cual hace que se usen unos en lugar de otros y que uno no se tome el tiempo necesario para analizar con precisión qué está diciendo.

Estamos acostumbrados a los tropos y a las figuras, y cualquier elegancia o falso brillo nos deslumbra fácilmente, pues la mayoría de las veces se busca el placer, la diversión y las apariencias antes que la verdad. Por no hablar de la vanidad, que también tiene su incidencia en este asunto.

§ 6. **FILALETES.** El tercer abuso consiste en una oscuridad simulada, ya sea porque se otorgan significados inusitados a términos habituales, ya sea porque se introducen términos nuevos sin explicarlos. Los antiguos sofistas, a los que con tanta razón ridiculizaba Luciano[84], pretendían hablar de todo y, para ello, ocultaban su ignorancia tras el velo de la oscuridad de las palabras. Entre las sectas filosóficas, la peripatética se ha hecho famosa por este defecto. Pero el resto de las sectas, incluso las modernas, tampoco están exentas del todo. Por ejemplo, hay personas que abusan del término extensión y consideran necesario confundirlo con el de cuerpo. § 7. La lógica, o arte de debatir, que ha sido siempre tan estimada, ha contribuido a mantener tal oscuridad. § 8. Quienes se han entregado a su cultivo han resultado inútiles para la república o más bien perjudiciales. § 9. En cambio, los hombres que realizan profesiones mecánicas, tan despreciados por los doctos, han sido útiles para la vida humana. Estos oscuros doctores han sido admirados por personas ignorantes, y se les ha considerado invencibles porque estaban provistos de zarzas y espinas, entre las cuales nadie tenía el menor interés en adentrarse, siendo la mera oscuridad lo único que podía servirles de defensa frente a la absurdidad. § 12. Lo malo es que ese arte de oscurecer las palabras ha conseguido embrollar a las dos grandes reglas de las acciones del hombre: la religión y la justicia.

TEÓFILO. Sus quejas son en buena medida acertadas. Sin embargo, es cierto que existen, aunque rara vez, oscuridades excusables e incluso loables. Sucede como cuando se pretende

ser enigmático y el enigma resulta oportuno. Pitágoras así lo hacía, y esa es también la manera de proceder de los orientales. Los alquimistas, que se llaman a sí mismos adeptos, afirman que sólo quieren ser entendidos por los hijos del arte, lo cual podría ser bueno si esos supuestos hijos del arte dispusieran de una clave secreta. Se podría tolerar, en ese caso, una cierta oscuridad, aunque tendría que ocultar algo que mereciera la pena ser adivinado y el enigma tendría que ser descifrable. En cambio, la religión y la justicia exigen ideas claras. Parece que el escaso orden que se ha empleado al enseñarlas sólo ha conseguido embrollar su doctrina, y que la indeterminación terminológica ha sido tal vez más perjudicial que la propia oscuridad. Ahora bien, como la lógica es el arte que enseña el orden y la conexión entre los pensamientos, no veo ningún motivo para culparla. Al contrario, si los hombres se equivocan es más bien por falta de lógica.

§ 14. FILALETES. El cuarto abuso consiste en considerar las palabras como cosas, es decir, creer que los términos responden a la esencia real de las sustancias. ¿Qué persona que haya sido educada en los presupuestos de la filosofía peripatética cree que los diez nombres con los que se identifican sus predicamentos no resultan exactamente conformes a la naturaleza de las cosas? ¿Quién de ellos cree que las formas sustanciales, las almas vegetativas, el miedo al vacío, las especies intencionales, etc., no son algo real? Por su parte, los platónicos tienen su alma del mundo y los epicúreos, la tendencia de sus átomos al movimiento mientras están en reposo. Y si los vehículos aéreos o etéreos del doctor More[85] hubieran tenido éxito en alguna parte del mundo tampoco se dudaría de que no fueran reales.

TEÓFILO. El problema no es exactamente que se considere que las palabras son las cosas, sino que se cree que es

verdadero lo que no lo es. Se trata de un error demasiado común en todos los hombres, pero que no depende sólo del abuso de las palabras, sino que consiste en algo totalmente diferente. El propósito de los predicamentos es muy útil y habría que pensar más en rectificarlos que en rechazarlos. Las sustancias, cantidades, cualidades, acciones o pasiones y relaciones, es decir, cinco títulos generales de los seres, podrían bastar junto con los que se forman a partir de su combinación, y usted mismo, al clasificar las ideas, ¿acaso no ha pretendido presentarlas como predicamentos? Antes me he referido a las formas sustanciales. Y no sé si contamos con suficientes fundamentos como para rechazar las almas vegetativas, ya que personas muy experimentadas y sensatas reconocen que existe una gran analogía entre plantas y animales, e incluso usted, señor, parece haber admitido la existencia del alma de las bestias. El miedo al vacío se puede entender de una manera razonable, a saber: suponiendo que la naturaleza hubiera llenado una vez todos los espacios, y que los cuerpos fueran impenetrables e incondensables, la naturaleza no podría en ese caso admitir el vacío. Y considero que estas tres suposiciones están sólidamente fundamentadas. En cambio, las especies intencionales, que deben propiciar el intercambio entre el alma y el cuerpo, no lo están, aunque se puedan excusar quizá las especies sensibles, que van desde el objeto al órgano alejado, sobreentiendiendo en tal caso la propagación de los movimientos. Reconozco que no existe el alma del mundo de Platón, puesto que Dios se encuentra por encima del mundo, extramundana intelligentia, o más bien, supramundana. No sé si para usted la tendencia al movimiento de los átomos de los epicúreos equivale a la pesadez que estos les atribuían, y que sin duda carecía de fundamento, ya que afirmaban que todos los cuerpos se desplazan en una misma dirección por sí solos.

El difunto señor Henry More, teólogo de la Iglesia anglicana, a pesar de su sabiduría, mostró ser un poco dado a elaborar hipótesis que no eran inteligibles ni perceptibles al entendimiento: sirva de ejemplo su principio hilárquico[86] de la materia, causante de la pesadez, la elasticidad y las otras maravillas que en él se reúnen. No tengo nada que decir sobre sus vehículos etéreos, pues no he examinado su naturaleza.

§ 15. **FILALETES.** Un ejemplo sobre la palabra materia le permitirá comprender mejor mi forma de pensar. Se considera a la materia como un ser que realmente existe en la naturaleza, distinto del cuerpo porque la palabra materia significa una idea distinta del cuerpo, lo cual resulta totalmente evidente. Si no fuera así, ambas ideas se podrían utilizar de manera indiferente, una en el lugar de la otra. En efecto, se puede decir que una sola materia compone todos los cuerpos, pero no que un sólo cuerpo compone todas las materias. Tampoco se dice, creo, que una materia es mayor que otra. La materia expresa la sustancia y la solidez del cuerpo, por eso no concebimos distintas materias, al igual que no concebimos distintas solideces. No obstante, desde el momento en que se consideró que la materia era el nombre de algo que existe con todas esas precisiones, tal idea dio lugar a discursos ininteligibles y enrevesadas discusiones acerca de la materia primera.

TEÓFILO. Me parece que ese ejemplo sirve más para excusar que para culpar a la filosofía peripatética. Si toda la plata tuviera forma, o mejor dicho, dado que toda la plata ha adquirido forma por medio de la naturaleza o por medio del arte, ¿existen entonces menos motivos para afirmar que la plata es un ser que existe realmente en la naturaleza, distinto (en el sentido de que es identificable con precisión) de la loza o de la moneda? A pesar de que la plata exprese el peso, el sonido, el color, la posibilidad y algunas cualidades de la

moneda, no por ello se dice que la plata consiste tan sólo en ciertas cualidades de la moneda. Por tanto, no resulta tan inútil como se cree en el ámbito de la física general razonar acerca de la materia primera y determinar su naturaleza a fin de saber si es siempre uniforme, si tiene alguna otra propiedad aparte de la impenetrabilidad (como en efecto he puesto de manifiesto, tras Kepler, al señalar que también posee eso que se puede denominar inercia), etc., aunque nunca la encontremos en estado puro. Sería posible razonar del mismo modo con respecto a la plata pura, aún cuando no existiera en nuestro planeta ni conociéramos la forma de purificarla. Así pues, no desapruebo que Aristóteles haya hablado de la materia primera, pero no podemos evitar culpar a aquellos que se han centrado excesivamente en ella y han creado quimeras en torno a las equívocas palabras de este filósofo, el cual es tal vez culpable de haber dado pie a que se produjeran tales confusiones y galimatías. Pero tampoco hay que exagerar demasiado los defectos de este célebre autor, pues sabemos que no terminó ni publicó personalmente muchas de sus obras.

§ 17. FILALETES. El quinto abuso consiste en poner palabras en lugar de cosas que aquellas no expresan y que de ninguna manera podrían expresar. Así ocurre cuando con los nombres de las sustancias queremos decir algo más de lo que significan. Por ejemplo, si dijera que lo que yo llamo oro es maleable (aunque en el fondo oro no signifique otra cosa que algo que es maleable), queriendo dar a entender que la maleabilidad depende de la esencia real del oro, o cuando decimos que es correcto definir al hombre, tal como hacía Aristóteles, como un animal razonable[87], y que es erróneo definirlo, como hacía Platón, como un animal bípedo, implume y con uñas anchas[88]. § 18. Apenas existe una sola persona que no dé por supuesto que esas palabras significan una cosa

que posee la esencia real de la que dependen tales propiedades, pero, no obstante, constituye un abuso evidente, pues la esencia no está encerrada en la idea compleja significada por la palabra.

TEÓFILO. A mí me parece que censurar ese uso común es más bien un error, pues la realidad demuestra que la idea compleja de oro incluye el hecho de ser una cosa que tiene una esencia real, cuya constitución solamente conocemos en detalle en tanto que de ella dependen cualidades como la maleabilidad. Pero para enunciar su maleabilidad sin identidad y sin caer en el cucuismo[89] o en la repetición (véase el cap. 8, § 18), se debe conocer la cosa por otras cualidades como el color y el peso. Es como si dijéramos que determinado cuerpo fusible, amarillo y muy pesado, al que llamamos oro, tiene además en su naturaleza la cualidad de ser muy blando cuando es percutido por un martillo, de modo que es posible aplastarlo hasta volverlo extremadamente delgado. En cuanto a la definición de hombre atribuida a Platón, que parece haber sido elaborada simplemente a modo de ejemplo, y que supongo que usted no tendrá intención de comparar en serio con la definición comúnmente aceptada, se ve claramente que es demasiado superficial y provisional. De lo contrario, si el casuario del que usted hablaba antes, señor (cap. 6, § 34), tuviera uñas anchas, también habría que considerarlo hombre, sin que ni siquiera hiciera falta arrancarle las plumas como a ese gallo al que Diógenes, según se cuenta, quería convertir en hombre platónico[90].

§ 19. FILALETES. En el caso de los modos compuestos, en cuanto se modifica alguna de las ideas que en ellos intervienen, reconocemos enseguida que se trata de otra cosa, tal como se aprecia fácilmente en las siguientes palabras: murther, que en inglés (como Mordt en alemán) significa homicidio con

intención premeditada; manslaughter (palabra que en su origen remitía a la de homicidio), que significa un homicidio voluntario pero no premeditado; chancemedly (literalmente, pelea ocurrida por azar), que significa un homicidio cometido sin intencionalidad. ¿Por qué? Porque lo que se expresa con los nombres y lo que a mi juicio se encuentra en la cosa (lo que antes he denominado esencia nominal y esencia real) es lo mismo. Pero no sucede igual con los nombres de las sustancias, ya que aunque uno incluya en la idea de oro lo que otro omite, como, por ejemplo, la estabilidad y la capacidad de ser disuelto en agua regia, no por ello van a creer los hombres que la especie se ha modificado, sino tan sólo que el primero tiene una idea más perfecta que el segundo de aquello que constituye la esencia real oculta a la que atribuimos el nombre de oro, si bien tal conexión secreta resulte inútil y sólo sirva para desconcertarnos.

TEÓFILO. Creo haberlo dicho ya, pero voy a mostrarle otra vez claramente que lo que acaba de decir, señor, sucede también en los modos, al igual que en los seres sustanciales, y que no hay motivo para censurar tal conexión con la esencia interna. He aquí un ejemplo: se puede definir una parábola, tal como lo hacen los geómetras, como una figura en la que todos los radios paralelos a una recta determinada convergen por reflexión en un determinado punto en el foco. Pero más que la esencia interna de dicha figura o aquello que permitiría conocer en primer lugar su origen, lo que se expresa mediante esta idea o definición es el exterior y el efecto. Incluso se puede dudar en un primer momento si una figura tal, que debe y que deseamos que produzca tal efecto, es algo posible, y eso es lo que a mí me permite conocer si una definición es solamente nominal y está formada a partir de las propiedades o si además es real. No obstante, quien nombra la parábola y sólo la conoce

por la definición que acabo de exponer, no deja de tomarla, cuando habla de ella, como una figura que tiene una determinada construcción o constitución, que él desconoce, pero que desea aprender para poder trazarla. Algún otro que haya profundizado más en el conocimiento de dicha figura le añadirá alguna propiedad más y descubrirá, por ejemplo, que en una parábola la porción del eje comprendida entre la ordenada y la perpendicular, sacadas desde un mismo punto de la curva, es siempre constante e igual a la distancia entre el vértice y el foco. Por tanto, esta persona tendrá una idea más perfecta que la primera y conseguirá trazar la figura con más facilidad, aunque aún no haya llegado a la esencia. Y, sin embargo, estaremos de acuerdo en que se trata de la misma figura, pero que su constitución está aún oculta. Como ve, señor, todo lo que usted observa y en parte censura en el uso de las palabras que significan cosas sustanciales, se observa también, y además está justificado, en el uso de las palabras que significan modos compuestos. Pero lo que le ha llevado a creer que existía una diferencia entre las sustancias y los modos es el hecho de no haber consultado en este punto modos inteligibles de difícil discusión, que parecen asemejarse en todo esto a los cuerpos, que son aún más difíciles de conocer.

§ 20. **FILALETES.** Me temo, entonces, que tendré que morderme la lengua con respecto a lo que le quería decir, señor, acerca de la causa de aquello que yo consideraba un abuso. Pensaba que se debía a que tenemos la falsa creencia de que la naturaleza actúa siempre de forma regular y fija límites para cada una de las especies mediante esa esencia específica o constitución interior que nosotros damos por sobreentendida y que siempre acompaña al mismo nombre específico.

TEÓFILO. Como usted bien puede apreciar, señor, mediante el ejemplo de los modos geométricos, no resulta del todo

erróneo referirse a las esencias internas y específicas, aunque exista una gran diferencia entre las cosas sensibles, ya sean sustancias, ya sean modos, de las que tan sólo poseemos definiciones nominales provisionales y de las que tampoco esperamos obtener fácilmente definiciones reales, y entre los modos inteligibles que generan debates complejos, puesto que en último término es posible llegar a conocer la constitución interna de las figuras geométricas.

§ 21. FILALETES. Al final me doy cuenta de que me habría equivocado si hubiera censurado esa relación con las esencias y constituciones internas, con el pretexto de que equivale a convertir nuestras palabras en signos de una cosa insignificante o de algo desconocido, puesto que lo que es desconocido en ciertos aspectos, se puede conocer de otras formas, y se puede llegar a conocer en parte el interior por medio de los fenómenos que de él se derivan. Y en cuanto a la pregunta de si un feto monstruoso es humano o no, creo que aunque no sea posible decidirlo en un primer momento, esto no implica que la especie en sí misma no esté bien delimitada, pues nuestra ignorancia no altera en absoluto la naturaleza de las cosas.

TEÓFILO. En efecto, se ha dado el caso de algunos geómetras muy preparados que no han sabido determinar con exactitud a qué figuras correspondían varias propiedades que ellos conocían y que parecían agotar el tema. Por ejemplo, había líneas, a las que se denominaba perlas[91], de las que incluso se llegaron a deducir sus cuadraturas y la medida de sus superficies y de los sólidos formados mediante su revolución, hasta que se descubrió que no eran más que un compuesto de ciertos paraboloides cúbicos. Así, cuando en un primer momento se consideró que tales perlas constituían una especie particular, únicamente se tenía a su respecto un conocimiento provisional. Si esto puede suceder en el campo de la geometría,

¿acaso le sorprende a alguien que resulte difícil determinar especies de naturaleza corporal, cuya complejidad es incomparablemente mayor?

§ 22. **FILALETES.** Pasemos al sexto abuso a fin de proseguir la enumeración iniciada, aunque soy consciente de que algunos de ellos deberían ser suprimidos. Este abuso, generalizado pero pocas veces analizado, consiste en que los hombres, al atribuir ciertas ideas a ciertas palabras mediante un uso prolongado, llegan a creer que tal conexión es manifiesta y que todo el mundo está de acuerdo con ella. De ahí que les parezca muy extraño que se les pregunte por el significado de las palabras que emplean, incluso en los casos en lo que resulta absolutamente necesario. Son pocas las personas que no se tomarían como una ofensa el hecho de que se les preguntara qué entienden por vida. No obstante, la idea vaga que pueden tener a su respecto no resulta suficiente cuando se trata de saber si una planta que ya está formada en la semilla, tiene vida, o un pollo que está en un huevo, y que aún no ha sido incubado, o bien un hombre inconsciente, que ni siente ni se mueve. Y aunque los hombres no quieran aparentar ser tan poco inteligentes o tan inoportunos como para tener que pedir sistemáticamente la explicación de los términos que se emplean, ni críticos tan incómodos como para corregir incesantemente el uso que los demás hacen de las palabras, cuando se está llevando a cabo una investigación exacta es necesario pasar por la explicación. A menudo, los miembros más destacados de los distintos bandos, en los razonamientos que despliegan unos contra otros, no hacen más que hablar diferentes lenguajes, y piensan todos lo mismo, aunque tal vez sus intereses sean diferentes.

TEÓFILO. Creo que me he explicado de modo lo suficientemente extenso al respecto de la noción de vida, que

siempre debe acompañarse de percepción en el alma. De otro modo, sólo será una apariencia, como la vida que los salvajes de América atribuían a los relojes de bolsillo o de pared, o como la que le atribuían a las marionetas esos magistrados, creyéndolas animadas por demonios, cuando quisieron condenar por brujería al primero que dio un espectáculo de ese tipo en su ciudad.

§ 23. **FILALETES.** Para concluir, las palabras sirven 1) para hacer entender nuestras ideas; 2) para hacerlo de forma fácil y 3) para introducirnos en el conocimiento de las cosas. No se respeta el primer punto cuando no se tiene una idea determinada y constante de las palabras, ni ha sido aceptada o entendida por los demás. § 24. No se respeta la facilidad cuando se tienen ideas muy complejas, pero no se tienen nombres distintos, lo cual suele ser un fallo de la propia lengua, que carece de nombres, aunque a menudo también es un fallo del hombre, que no los conoce, en cuyo caso recurre a grandes perífrasis. § 25. Y no se está respetando el tercer punto cuando las ideas significadas por las palabras no concuerdan con lo que es real. § 26. 1) Quien tiene los términos pero vacíos de ideas es como alguien que tiene solamente un catálogo de libros. § 27. 2) Quien tiene ideas muy complejas es como alguien que tiene una gran cantidad de libros en hojas sueltas sin título, y no es capaz de decir de qué libro se trata sin ordenar todas las hojas una detrás de otra. § 28. 3) Quien no es constante en el uso de los signos es como un comerciante que vende distintos artículos y todos con el mismo nombre. § 29. 4) Quien asigna ideas particulares a palabras de uso general no es capaz de iluminar a los demás con los conocimientos que pueda tener. § 30. 5) Quien tiene en la cabeza ideas de las sustancias que nunca han existido no puede avanzar en los conocimientos reales. § 33. El primero hablará en vano de la tarántula o de la caridad. El

segundo verá animales nuevos sin poder darlos a conocer a los demás con facilidad. El tercero considerará el cuerpo unas veces como lo sólido y otras como lo que sólo es extenso, y por medio de frugalidad designará una veces la virtud y otras el vicio correspondiente. El cuarto llamará a una mula con el nombre de caballo, y a aquel a quien todo el mundo llama generoso, él lo llamará pródigo; y el quinto, apoyándose en la autoridad de Heródoto[92], buscará en Tartaria una nación formada por hombres provistos de un solo ojo. Me permito señalar que los cuatro primeros fallos son comunes a los nombres de las sustancias y los modos, pero el último es propio de las sustancias.

TEÓFILO. Sus observaciones son muy instructivas. Añadiría solamente que me parece que aún hay algo quimérico en las ideas que se tienen de los accidentes o maneras de ser y que, por tanto, el quinto fallo también sería común a las sustancias y a los accidentes. El pastor extravagante[93] no sólo lo era porque creía que había ninfas escondidas en los árboles, sino también porque siempre esperaba tener aventuras novelescas.

§ 34. FILALETES. Había pensado concluir ya, pero me estoy acordando además de un séptimo y último abuso, que es el de los términos figurados o alusiones. No obstante, cuesta creer que sea un abuso, porque lo que se denomina ingenio e imaginación se acepta mejor que la verdad a secas. Funciona muy bien en los discursos, en los que no se busca otra cosa que no sea complacer. Pero, en el fondo, exceptuando el orden y la nitidez, todo el arte de la retórica, todos esos usos artificiales y figurados de las palabras, sólo sirven para insinuar falsas ideas, conmover las pasiones y seducir al juicio, de forma que no es más que pura superchería. No obstante, a este arte falaz se le otorgan una posición preferente y todas las recompensas. Y es

que a los hombres apenas les preocupa la verdad, y les encanta engañar y ser engañados. Esto es tan cierto que no me cabe duda de que todo cuanto acabo de decir contra ese arte será considerado como el resultado de un atrevimiento extremo, pues la elocuencia, como el sexo femenino, tiene unos encantos demasiado fuertes como para resistirse a ella.

TEÓFILO. Lejos de censurar su celo por la verdad, lo encuentro apropiado. Sería deseable que pudiera alcanzarla. Yo no pierdo la esperanza de que lo consiga, pues da la impresión, señor, que usted combate la elocuencia con sus propias armas, y que incluso posee una elocuencia de otro tipo, superior a la engañosa, al igual que había una Venus Urania, madre del divino Amor, ante la cual la otra Venus bastarda, madre de un Amor ciego, no se atrevía a aparecer con su hijo, el de los ojos vendados[94]. Pero esto mismo demuestra que su tesis precisa de cierta moderación, y que determinados adornos de la elocuencia son como los jarrones de los egipcios, que se podían emplear para el culto al Dios verdadero. Es como la pintura y la música: se abusa de ellas, una suele representar imaginaciones grotescas e incluso dañinas, y la otra ablanda el corazón, y ambas divierten en vano. Pero también podrían ser empleadas de forma útil: una, para aclarar la verdad, y la otra para hacerla emotiva, un efecto que también debería producir la poesía, que se asemeja a la retórica y a la música.

Capítulo XI. De los remedios que se pueden aportar a las imperfecciones y a los abusos de los que se acaba de hablar

§ 1. **FILALETES.** No es este el lugar para adentrarnos en la discusión sobre el uso de una verdadera elocuencia, y aún menos para responder a su amable cumplido, pues debemos centrarnos en zanjar este asunto de las palabras, buscando los remedios contra las imperfecciones que hemos señalado. § 2. Sería ridículo intentar reformar las lenguas y pretender obligar a los hombres a hablar solamente a medida que vayan adquiriendo conocimientos. § 3. Pero no resulta excesivo pretender que los filósofos hablen con exactitud cuando lo que se procura es una búsqueda seria de la verdad: si no se hace así, todo acabará lleno de errores, obstinaciones y discusiones triviales. § 8. El primer remedio consiste en no servirse de ninguna palabra sin atribuirle una idea, en lugar de seguir empleando con frecuencia palabras como instinto, simpatía o antipatía sin asignarles ningún sentido.

TEÓFILO. La regla es buena, pero no sé si los ejemplos son convenientes. Parece que todo el mundo entiende por instinto la inclinación de un animal a lo que le conviene, sin que esto signifique que se conciba la razón. Los hombres no deberían prestar tan escasa atención a tales instintos, que también se dan en ellos, aunque la mayor parte hayan desaparecido por culpa de la forma de vida artificial que llevamos. El médico de sí mismo[95] lo explica muy bien. La simpatía o antipatía significan todo cuanto, en los cuerpos desprovistos de sentimiento, responde al instinto de unión o separación, que se da en los animales. Y aunque no se conoce la causa de estas inclinaciones o tendencias, lo cual sería deseable, sí que se posee una noción suficiente como para discurrir sobre ello inteligiblemente.

§ 9. **FILALETES.** El segundo remedio es que las ideas de los nombres modales sean al menos determinadas y, § 10, que

las ideas de los nombres sustanciales sean además conformes a lo que existe. Aunque alguien diga que la justicia es una conducta conforme a la ley en lo que se refiere al bien ajeno, esa idea no está lo suficientemente bien determinada si no se tiene una idea distinta de lo que se denomina ley.

TEÓFILO. Cabría decir aquí que la ley constituye un precepto de la sabiduría o ciencia de la felicidad.

§ 11. **FILALETES.** El tercer remedio consiste en emplear términos conformes al uso comúnmente aceptado, en la medida de lo posible. § 12. El cuarto consiste en declarar en qué sentido se toman las palabras, ya sea cuando se crean palabras nuevas o cuando se emplean palabras antiguas con un sentido diferente al original, ya sea cuando se observa que el uso no ha fijado bien el significado. § 13. Pero hay diferencias. § 14. Las palabras asociadas a ideas simples que no pueden ser definidas se explican mediante sinónimos, cuando estos son más conocidos, o bien mostrando la cosa. Así es como se puede hacer comprender a un campesino lo que es el color hoja muerta, diciéndole que es el de las hojas secas que caen en otoño. § 15. Los nombres de los modos compuestos deben ser explicados mediante su definición, pues es posible hacerlo. § 16. De hecho, por esta vía se puede demostrar la moral. Se puede considerar al hombre como un ser corporal y razonable, sin necesidad de preocuparse por su forma externa, § 17, ya que las definiciones permiten tratar con claridad los asuntos relacionados con la moral. Se conseguirá definir antes la justicia siguiendo la idea que tenemos en nuestro espíritu que buscando un modelo de la misma fuera de nosotros, tal como pretendía Arístides[96], y elaborando la definición a partir de aquel. § 18. Y como la mayoría de los modos compuestos no se dan juntos en ninguna parte, tan sólo se los puede fijar definiéndolos mediante la enumeración de todo cuanto está

disperso. § 19. En las sustancias hay, por regla general, algunas cualidades directrices o características, que consideramos como la idea más distintiva de la especie, con las que suponemos que están vinculadas el resto de las ideas que configuran la idea compleja de dicha especie. En los vegetales y animales, es la forma externa; en los cuerpos inanimados, es el color, e incluso en algunos casos es el color junto con la forma externa. Por todo ello, § 20, la definición de hombre dada por Platón resulta más característica que la de Aristóteles, o bien no se debería dar muerte a las producciones monstruosas, § 21, y la vista suele resultar tan útil como cualquier otro examen, pues las personas acostumbradas a examinar el oro suelen distinguir a simple vista el verdadero oro del falso, el oro puro del de imitación.

TEÓFILO. No hay duda de que todo esto apunta a las definiciones que se pueden llegar hasta las ideas primitivas. Un mismo sujeto puede tener varias definiciones, pero, para saber que le resultan apropiadas, hay que aprenderlo mediante la razón, demostrando una definición a través de otra, o a través de la experiencia, comprobando que efectivamente se presentan juntas de manera constante. En lo que respecta a la moral, una parte está totalmente fundamentada en razones, pero hay otra parte que depende de las experiencias y se relaciona con los temperamentos. Para conocer las sustancias, son la forma y el color, es decir, la parte visible, las características que nos proporcionan las primeras ideas, ya que a través de ellas podemos reconocer las cosas desde lejos. Sin embargo, suelen ser algo demasiado provisional, y en las cosas que nos importan intentamos conocer la sustancia más de cerca. Y por cierto, me sorprende que retome usted la definición de hombre atribuida a Platón, más aún habiendo dicho usted mismo, § 16, que desde un punto de vista moral se debe considerar al hombre como un

ser corporal y razonable sin preocuparse por su forma externa. Por lo demás, es cierto que la práctica ayuda mucho a discernir a simple vista aquello que otro apenas llega a conocer mediante complejos ensayos. Por ejemplo, hay médicos con una larga experiencia, cuya vista y memoria son además excelentes, que suelen saber observando simplemente el aspecto del enfermo lo que otros apenas consiguen descubrir a fuerza de hacerle preguntas y tomarle el pulso. Con todo, es bueno considerar en conjunto todos los indicios de los que se disponga.

§ 22. **FILALETES.** Reconozco que aquel a quien un buen ensayador enseñe todas las cualidades del oro tendrá un mejor conocimiento del mismo que el que la simple vista le pueda dar. Pero si pudiéramos descubrir su constitución interna, el significado de la palabra oro sería tan fácilmente determinable como el de triángulo.

TEÓFILO. En efecto, estaría igual de bien determinado y ya no habría nada provisional. Sin embargo, no quedaría tan fácilmente determinado, pues creo que para explicar la contextura del oro haría falta una definición un poco prolija, al igual que hay figuras en el campo de la geometría que también la requieren.

§ 23. **FILALETES.** Sin duda, los espíritus separados de los cuerpos tienen conocimientos más perfectos que los nuestros, aunque no tengamos ninguna idea de cómo los han podido adquirir. Y, sin embargo, podrán tener ideas tan claras de la constitución radical de los cuerpos como la que nosotros tenemos de un triángulo.

TEÓFILO. Ya le he indicado, señor, que tengo razones para afirmar que no existen espíritus que hayan sido creados totalmente separados de los cuerpos. No obstante, seguro que habrá algunos que tengan órganos y un entendimiento incomparablemente más perfectos que los nuestros, y que nos

superen en todo tipo de concepciones, tanto o más de cuanto el señor Frénicle[97] o ese chico sueco del que le he hablado superan al común de los mortales en el ámbito del cálculo numérico mental.

§ 24. **FILALETES.** Ya hemos señalado que las definiciones de las sustancias que pueden servir para explicar los nombres son imperfectas con respecto al conocimiento de las cosas. Solemos colocar el nombre en el lugar de la cosa, de modo que el nombre dice más que las definiciones y, por tanto, para definir adecuadamente las sustancias se hace necesario estudiar la historia natural.

TEÓFILO. Como puede ver, señor, en el caso del nombre del oro, no sólo significa lo que conoce aquel que lo pronuncia, por ejemplo, un material amarillo muy pesado, sino también aquello que desconoce y que otro puede conocer, es decir, un cuerpo dotado de una constitución interna de la que derivan el color y el peso y de la que nacen, además, otras propiedades que dicha persona admite que son mejor conocidas por los expertos.

§ 25. **FILALETES.** Lo deseable ahora sería que aquellos que tienen experiencia en las investigaciones físicas quisieran proponer las ideas simples, en las que observan que los individuos de cada especie coinciden de manera constante. Pero para componer un diccionario de ese tipo, que contuviera, por así decirlo, la historia natural, harían falta demasiadas personas, demasiado tiempo, demasiado esfuerzo y demasiada sagacidad como para esperar que alguna vez se elabore una obra así. Sería bueno, sin embargo, acompañar las palabras de pequeños grabados referentes a las cosas que conocemos por su aspecto externo. Un diccionario de esas características sería muy útil para la posteridad y ahorraría mucho esfuerzo a los críticos futuros. Sería más útil contar con pequeños grabados

del apio (apium) o el íbice (ibex, especie de cabra salvaje) que con largas descripciones de dicha planta o dicho animal. Y para conocer lo que los latinos llamaban strigiles y sistrum, tunica, toga y pallium, unas imágenes al margen serían incomparablemente más útiles que los supuestos sinónimos: rascadera, címbalo, vestido, chaqueta y abrigo, que apenas ayudan a conocer dichas palabras. No me voy a detener en el séptimo remedio contra los abusos de las palabras, que consiste en emplear constantemente el mismo término con el mismo sentido o avisar cuando se cambie, pues ya hemos hablado suficientemente acerca de ello.

TEÓFILO. El reverendo padre Grimaldi[98], presidente del tribunal de matemáticas de Beijing, me ha dicho que los chinos tienen diccionarios acompañados de ilustraciones. Existe un pequeño nomenclátor[99], impreso en Núremberg, que incluye tales ilustraciones para cada palabra, y son bastante buenas. Sería deseable contar con un diccionario universal ilustrado de este tipo, y tampoco sería muy difícil de hacer. En cuanto a la descripción de las especies, se trata precisamente de la historia natural, y se está trabajando en ello poco a poco. Sin las guerras (que han trastornado Europa desde la fundación de las primeras Sociedades o Academias Reales) se habría llegado lejos, y podríamos estar disfrutando ya de algunos trabajos, pero la mayoría de los hombres poderosos no son conscientes de su importancia ni de los bienes de los que se están privando al pasar por alto el avance de los conocimientos sólidos, aparte de que suelen estar demasiado preocupados por los placeres de la paz o los preparativos de la guerra como para valorar cosas que no les afectan en un principio.

[1] Sobre Thomas Hobbes, cfr. supra, nota n.º 39.

[2] Jacob van Gool (1596-1667), latinizado Golius, fue un matemático y orientalista holandés. Su obra más conocido es el Lexicon Arabico-Latinum (1653), de referencia en su ámbito hasta mediados del siglo XIX.

[3] Los khoikhoi («hombres de los hombres»), khoi o joi, conocidos generalmente bajo la etiqueta de hotentotes, son un pequeño grupo étnico nómada del África del sudoeste (Botsuana y Namibia) que se separó de los khoisan y llegó desde el sur hasta esta región a principios del siglo VI.

[4] El jurista y filósofo holandés Adriaen Koerbagh (1633-1669) es autor de varias obras de contenido crítico respecto a la religión y a la moral de su época. Koerbagh publicó su «pequeño diccionario flamenco» en 1668, bajo el pseudónino de Vreederijk Waarmond y con el título Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet [Un jardin floral con todo tipo de delicias]. Aunque la obra se presentaba como una explicación de diversas palabras extranjeras, su contenido terminó suscitando una fuerte oposición por parte de las autoridades religiosas, la cual obligó a su autor a refugiarse en una comuna autónoma cercana a Utrecht para no ser extraditado.

[5] El Rasphuis era una institución correccional fundada en Ámsterdam en 1596, destinada particularmente a hombres pertenecientes casi siempre a clases desfavorecidas y marginales de la región. Existía un equivalente exclusivamente para mujeres, el Spinhuis. Leibniz no reproduce correctamente el nombre holandés de este lugar.

[6] Hors, en el texto original.

[7] Podríamos traducirlo como que los accidentes «están dentro del sujeto», «son inherentes al sujeto».

[8] Locución latina que puede ser traducida como «según los usos establecidos», «por convención» o «por institución»

[9] El lingüista y filósofo escocés George Dalgarno (1626-1687) fue autor de una lengua sintética que presentó en su libro Ars Signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica [El arte de los signos, característica universal y lengua filosófica], publicado en 1661, así como de la obra Didascalocophus (1680).

[10] El religioso y naturalista inglés John Wilkins (1614-1672), primer secretario de la prestigiosa Royal Society, fue autor de la que ha sido considerada la primera lengua sintética del mundo, o, utilizando sus propias palabras, la primera «lengua artificial filosófica de uso universal». Wilkins dio a conocer sus contribuciones a este respecto en obras como Mercury, or the secret and swift messenger (1641), que a la postre es el primer tratado escrito en inglés sobre criptografía, An essay toward real character, and a philosophical language (1668) y An alphabetical dictionary (1688).

[11] En todas las comunidades lingüísticas existe una lengua del hampa. Los nombres equivalentes usados en la lengua española peninsular son varios, aunque sobresalen particularmente «jácara», «jerigonza», «jerga» o «germanía». En su primera acepción, «germanía» se refiere a un «conjunto de maleantes o de pícaros», pero con el uso pasó a significar sencillamente «la lengua secreta de los vagabundos».

[12] El jesuita francés Philippe Labbe (1607-1667) fue un prolífico editor, compilador y autor de obras muy variadas sobre historia, geografía, epigrafía, numismática, gramática o poesía latina. Entre sus principales trabajos, cabe destacar la Grammatica linguae universalis... [Gramática de la lengua universal...], publicada en 1663 y a la que alude Leibniz en esta referencia.

[13] El historiador franco Nitardo (ca. 790-844), nieto de Carlomagno, tradujo a lengua romance los Juramentos de

Estrasburgo (842) prestados entre Carlos el Calvo y Luis el Germánico, ya que el latín literario, usado en documentos oficiales, había dejado de ser inteligible para el vulgo. Es autor, además, de De dissensionibus filiorum Ludovici Pii, en la que se aborda la historia del Imperio carolingio en el periodo marcado por las disputas sucesorias de los hijos de Ludovico Pío.

[14] Antiguo alemán, equivalente a «tedesco», «tudesco» o incluso «gótico». En el texto original, Leibniz opta por théotisque.

[15] El teólogo y poeta alemán Otfrido de Wissemburgo elaboró una versión del Evangelio en alto alemán antiguo, el Evangelienbuch (ca. 863-ca. 871), con la intención de dar a conocer la historia sagrada a quienes no sabían latín.

[16] El teólogo luterano Flacio Illirico (1520-1575), pionero en la búsqueda de una interpretación de la Reforma por la vía de la historia, se encargó, en efecto, de la publicación de la editio princeps del Evangelienbuch (Basilea, 1571).

[17] En 1698 vio la luz en Estrasburgo una nueva versión del Evangelienbuch, en la que el historiador y jurista alemán Johann Schilter (1632-1705) ejerció el rol de editor científico. Schilter es uno de los autores de referencia en el ámbito del derecho canónico, especialmente como consecuencia de la publicación póstuma de su Thesaurus antiquitatum teutonicarum (1728).

[18] Caedmon (s.d.-680), Cadmon o Cædmon es el más antiguo poeta inglés conocido, si bien sólo nos ha llegado una obra suya, el Cædmon's Hymn [Himno de Caedmon], escrita en inglés antiguo o anglosajón.

[19] El monje benedictino inglés Beda el Venerable (ca. 672-735) legó a la posteridad una Historia ecclesiastica gentis Anglorum [Historia eclesiástica del pueblo de los anglos] (731).

y que le valió el título de «padre de la historia inglesa». Esta obra constituye la única fuente original de información sobre el Cædmon's Hymn.

[20] El Codex Argenteus [Biblia de Plata] es un manuscrito del siglo VI que originalmente contenía la copia de parte de la Biblia traducida en el siglo IV del idioma griego al idioma gótico por el obispo godo arriano Ulfilas. Técnicamente, es un evangeliarium (un libro sagrado cristiano con los cuatro evangelios, es decir, no es una Biblia ni tampoco un Nuevo Testamento). Constituye el texto más grande del que tengamos conocimiento escrito en lengua gótica y una de las fuentes de conocimiento fundamentales para el estudio del origen de la lengua alemana.

[21] Westfalia es una región histórica de Alemania que se encuentra ubicada entre los actuales estados federados de Renania del Norte-Westfalia y Baja Sajonia.

[22] El Digesto o las Pandectas (πανδέκτης o pandektes en griego, y Digesta seu Pandectae en latín), es una obra jurídica publicada en el año 533 por el emperador bizantino Justiniano I (483-565).

[23] Lengua propia de Hibernia, nombre en latín de la actual isla de Irlanda. «Hibernés» e «irlandés» son, por tanto, sinónimos.

[24] El místico y teósofo luterano alemán Jakob Böhme (1575-1624), más conocido por su sobrenombre de Philosophus Teutonicus, es autor de una extensa e influyente obra situada en los confines de la metafísica, la mística y la alquimia teórica y que ha sido caracterizada como una especie de «esoterismo cristiano».

[25] Perteneciente o relativo a Adán.

[26] En el texto original, Leibniz se emplea «vif-argent» (lit., «plata viva»), el término antiguo para denominar al mercurio.

Su equivalente arcaico en lengua española es «azogue».

[27] En lengua española podría aplicarse esta misma característica a verbos como «rasgar», «romper», «arrancar» o «desgarrar».

[28] Cita tomada de Virgilio, Eneida VIII, 91: «Por los vados se desliza la untosa madera».

[29] En español, «ojo».

[30] En español, «hálito», «aliento».

[31] El erudito francés Samuel Bochart (1599-1667), ministro de la Iglesia Reformada de Francia, publicó en 1646 una obra titulada Geographia Sacra, dividida, a su vez, en dos bloques: en el primero, titulado «Phaleg», se aborda el origen y la descendencia de los pueblos mencionados en el Génesis, mientras que en el segundo, «Canaan» está dedicado a los fenicios y muy particularmente a su lengua.

[32] «Goropizar» (goropiser, en el texto original), es un neologismo verbal construido a partir del nombre de Jan van Gorp van der Beke (1519-1572), latinizado Goropius, un físico, lingüista y humanista holandés que logró cierta fama en su época debido a sus propuestas etimológicas de carácter fantasioso.

[33] Cfr. supra, nota n.º 32.

[34] El teólogo calvinista y filósofo alemán Johann Clauberg (1622-1665) divulgó las tesis cartesianas y es considerado uno de los precursores del ocasionalismo. La obra aquí aludida, titulada Ars Etymologica Teutonum. E philosophiae fontibus derivata, id est, Via Germanicarum vocum et origines et praestantiam detegendi, vio la luz en 1663.

[35] El teólogo, matemático y lingüista alemán Gerhard Meier (1646-1708) compiló un Lexicon onomasticon o Glossarium linguae Saxonicae, si bien esta obra permaneció inédita. La indicación expresa que se hace en esta referencia en

lo relativo al fallecimiento de Meier demuestra una vez más que Leibniz siguió revisando y corrigiendo el borrador de los Nuevos ensayos mucho tiempo después de la muerte de Locke, o, cuando menos, más allá de 1708.

[36] Cfr. supra, nota n.º 17.

[37] Brennero es un paso de montaña que atraviesa los Alpes situado en la frontera actualmente existente entre Italia y Austria.

[38] Grosse-tête, en el texto original.

[39] El botánico y médico suizo Johann Bauhin (1541-1613) era hijo del también médico Jean Bauhin y hermano de otro prestigioso médico y botánico, Caspar Bauhin. En su Historia plantarum universalis trató de recopilar todo cuanto se sabía sobre botánica en su época, pero no tuvo tiempo de completarla y finalmente fue publicada a título póstumo en 1650-1651. La obra aquí aludida llevó por título De plantis absinthii nomen habentibus, caput ex libro de plantarum consensu et dissensu desumtum, etc. fue publicada en 1593 y reeditada en 1599.

[40] Martin Guerre da nombre a un famoso caso de impostura judicial por usurpación de identidad acaecido en Francia a mediados del siglo XVI. Un hombre muy parecido a un prófugo llamado Martin Guerre se hizo pasar por él e incluso logró hacer vida conyugal y familiar con su mujer. Al regresar el verdadero, no hubo manera de saber quién era el auténtico, pues ambos respondían correctamente a las mismas preguntas. El caso fue juzgado en Toulouse en 1560, y el relato del proceso lo publicó Jean de Coras (1515-1572), quien había sido uno de los jueces instructores del mismo.

[41] Cfr. supra, nota n.º 94.

[42] El signo de los alquimistas para la plata era la media luna, y lo llamaban «Luna».

[43] Sobre Robert Boyle, cfr. supra, nota n.º 12. Se alude aquí a una obra alegórica sobre las posibilidades de lograr una transmutación alquímica, publicada por primera vez en 1678 bajo el título de An historical account of a degradation of gold made by an anti-elixir: a strange chymical narrative.

[44] «Versura» es un concepto latino de naturaleza jurídica relativamente confuso. Por un lado, nunca llegó a formar parte del léxico especializado del derecho romano, pero, en cambio, sí que aparece con relativa frecuencia en textos literarios de la fase final de la República y de principios del Imperio (por ejemplo, en Cicerón o en Tácito). En líneas generales, parece que el término puede utilizarse para referirse a un préstamo contraído por un tercero para pagar una antigua deuda, así como para hacer alusión a una novación de la capitalización de los intereses.

[45] «Corbán» es «una dádiva dedicada a Dios» (Marcos 7, 11). La palabra hebrea original significa «ofrenda», que finalmente puede ser cruenta o incruenta.

[46] Sorte y espèce, en el texto original.

[47] Horacio, Epístolas II, 1, 47: «Cual de arena un montón se desmorona / Vea desmoronarse su argumento». A través de esta cita, Leibniz pretende aludir implícitamente a la denominada «paradoja del montón» (también llamada paradoja sorites, término griego que significa «pila» o «montón»).

[48] Un nomenclátor es un catálogo de nombres propios o de voces técnicas de una disciplina.

[49] El primero de los tres tratados publicados por Robert Boyle (cfr. supra, nota n.º 12) en su obra Tentamina quaedam physiologia diversis temporibus (1667) se titula, en efecto, «Tentamina quaedam de infido experimentorum chymicorum successu».

[50] «Si existe un vacío en las formas.»

[51] Horacio, Sátiras II, 3, 103. Para comprender bien el sentido de la cita, conviene ampliarla un poco: «Nil agit exemplum, litem quod lite resolvit», es decir, «no vale la pena un ejemplo que no resuelve el problema».

[52] Cfr. supra, nota n.º 5. Edme Mariotte, en efecto, publicó un tratado a este respecto, titulado «De la nature des couleurs» y que vio la luz en 1681 formando parte de sus Essays de physique.

[53] El príncipe elector Federico Augusto I de Sajonia (1670-1733), llamado El Fuerte, se vio en la necesidad de solventar graves problemas financieros durante todo su reinado, que trató de resolver incluso recurriendo a la alquimia. A un joven alquimista llamado Johann Friedrich Böttger (1682-1719) le encargó precisamente la fabricación artificial de oro a partir de materiales innobles, circunstancia a la que se alude en el texto. Tras repetidos fracasos, Böttger optará finalmente por centrar sus investigaciones en el descubrimiento del secreto de la porcelana, que culmina en 1709 con un éxito inesperado. La célebre manufactura de Meissen empezará a producir «oro blanco» a partir de 1710.

[54] Domingo Gonsales es el nombre del protagonista de The Man in the Moone (1638), del obispo y escritor inglés Francis Godwin (1562-1633). En esta obra se narra el viaje de Gonsales hasta la Luna, donde se encuentra un mundo utópico sin leyes, robos ni enfermedades y en donde permanece dos años. Allí puede constatar además la validez científica de los descubrimientos de Kepler y Galileo.

[55] En otras traducciones de esta misma obra se ha optado por traducir «droits de bourgeoisie» por «derechos de ciudadano». Este concepto puede resultar anacrónico, pues su aparición como tal es posterior a la fecha de composición de la obra. A nuestro juicio, Leibniz alude aquí a unos derechos

característicos del Antiguo Régimen, concretamente aquellos que permitían a su titular depender del municipio y no de un señor distinto del rey.

[56] Sobre Christiaan Huygens, cfr. supra, nota n.º 20. Poco antes de su muerte Huygens había logrado concluir Cosmotheoros, sive de terris coelestibus, earumque ornatu, conjecturae (ed. póstuma, 1698), una obra filosófica en la que se abordaba precisamente la cuestión de la vida extraterrestre.

[57] El gramático, historiador y escritor francés Gilles Ménage (1613-1692) publicó en 1650 un tratado sobre los Origines de la langue française. Esta obra ha sido considerada el primer gran diccionario etimológico de la lengua francesa, con la particularidad de que además incluye términos arcaicos y geolectos. Su segunda edición, considerablemente aumentada, fue publicada dos años después de la muerte de Ménage bajo el título Dictionnaire étymologique de la langue française.

[58] Una mola es una degeneración placentaria que provoca una gestación anómala. La mola hidatiforme, o embarazo molar, es el término que se utiliza para referirse concretamente a un trastorno del embarazo caracterizado un crecimiento anormal de los tejidos placentarios que contienen el embrión.

[59] Juan II Casimiro (1609-1672) fue rey de Polonia y gran duque de Lituania durante la época de la Mancomunidad polaco-lituana (1648-1668).

[60] La fórmula completa es la siguiente: «si baptisatus es, non te rebaptiso, sed si baptisatus non es, ego te baptiso in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen», es decir, «si está bautizado, no te rebautizo; si no está bautizado, yo te bautizo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén».

[61] El geógrafo e historiador griego Estrabón (ca. 64 a.C.-ca. 21 o 25 d.C.) es autor de una celebérrima Geografía

(Γεωγραφικά), publicada en 17 vols., en uno de los cuales describe precisamente la región de la Capadocia (vol. XII).

[62] Tartaria o Gran Tartaria (Tartaria Magna, en latín) es el nombre por el que se conocía antiguamente en Europa a una extensa región situada en el centro y noroeste de Asia que iba desde el mar Caspio y los montes Urales hasta el océano Pacífico y que estaba habitada por varios pueblos túrquicos y mongoles, a los que se los denominaba genéricamente «tártaros».

[63] El anatomista y alquimista holandés Theodor Kerckring (1638-1693) es recordado por su Anatomicum Spicilegium (1670), una especie de atlas en el que se combinan observaciones clínicas, curiosidades médicas e información anatómica general. Defendió que el desarrollo de un embrión no era más que el crecimiento de un organismo ya preformado y más particularmente se alineó con el ovismo, una teoría biológica según la cual el animal preformado se encuentra en el óvulo aún sin fecundar. Kerckring llegó incluso a localizar estos «huevos» (hoy sabemos que eran quistes) dentro de una fallecida, los frió, los degustó y no le parecieron desagradables.

[64] Virgilio, Geórgicas II, 325-327: «Entonces el Padre Omnipotente, el Éter, desciende en fecundas lluvias al regazo de su alegre esposa y mezclado a su gran cuerpo, él, que es grande, nutre a todos los embriones».

[65] El comerciante y erudito holandés Antoni van Leeuwenhoek (1632-1723) es uno de los precursores de la biología celular y la microbiología. En una carta dirigida a la Royal Society en 1677 mencionó por primera vez la presencia de «animálculos» (léase «espermatozoides») en el esperma contenido en los testículos, una observación que él asociaba a la reproducción de los mamíferos y que chocaba frontalmente con

las tesis defendidas por entonces por grandes científicos como William Harvey (1578-1657) o Reinier de Graaf (1641-1673).

[66] El filósofo y médico holandés Hendrik de Roy (1598-1679, latinizado Henricus Regius, fue el principal impulsor de las ideas de René Descartes en Holanda hasta que las interpretaciones personales que hizo de su obra terminaron por convertirlo en uno de sus oponentes. Así, en «De Homine», un texto publicado en su Fundamenta Physices (1646), Regius planteó objeciones a algunas tesis de su mentor tanto en lo relativo a la naturaleza del alma como en lo tocante a las pruebas de la existencia de Dios, críticas que, a la postre, serían desautorizadas por el propio Descartes.

[67] Se dice que el ser es «unum per se» cuando está constituido por una sustancia que es una esencia completa y específica en su género, ya sea una sustancia simple (como en el caso de los ángeles), ya sea una sustancia compuesta (como en el del hombre o el animal).

[68] Sobre Gilles Ménage, cfr. supra, nota n.º 57. En 1693, el orientalista francés Antoine Galland (1646-1715) recogió los pensamientos de Ménage en una titulada Menagiana, la primera en su género, que sería reeditada en Francia en numerosas ocasiones durante el siglo XVIII.

[69] Término francés creado a partir de las voces latinas malus (mal), y astrus (que está bajo el influjo de los astros). En el siglo XVII se empleaba indistintamente para hacer referencia a personas físicamente contrahechas, de carácter huraño o simplemente mal o poco instruidas. En español existe una voz arcaica equivalente: «malastrugo».

[70] El filósofo y médico italiano Fortunio Liceti (1577-1657) es autor de numerosas obras de temática muy variada en ámbitos como la filosofía, la medicina, la astronomía, la fosforescencia, la gemología o el misticismo. Una de ellas,

titulada De monstruorum natura, caussis, et differentiis (1616) constitiuye el primer estudio científico del que tengamos noticia acerca de las malformaciones del embrión.

[71] El médico francés Pierre Alliot (1610-1675) llegó a prestar sus servicios a Ana de Austria en agosto de 1665, a quien le habían diagnosticado un cáncer de mama, pero sus tratamientos y ungüentos resultaron finalmente poco efectivos. Su hijo, Jean-Baptiste Alliot (ca. 1638/1640-1729), autor de un famoso Traité du cancer (1698) llegó a ser médico ordinario de Luis XIV.

[72] La burra de Balaam es una historia del Antiguo Testamento (Números 22, 21-36). Su protagonista, un adivino mesopotamio llamado Balaam, había sido conminado por el rey moabita Balac a maldecir al pueblo de Israel, la cual encendió la cólera de Dios, que envió a un ángel para que le cortara el paso. La burra de Balaam, al contemplar al ángel con la espada desenvainada, abandonó el camino varias veces, siempre perseguida por el ángel. Balaam la fustigaba con su vara cada vez que tomaba un camino diferente, hasta que Dios habló por boca del animal y le dijo: «¿Qué te he hecho yo para que me hayas pegado por tres veces?», a lo que Balaam respondió: «Porque te burlas de mí. Si tuviera a mano una espada, ahora mismo te mataba». Tras este diálogo, Dios abrió los ojos de Balaam, que por fin vio al ángel, apostado todavía en el camino; tras explicarle lo que había ocurrido, Balaam reconoció sus pecados y admitió decirle a Balac todo cuanto el ángel quisiera. Así, en lugar de maldecir a los israelitas, termina por bendecirlos y presagiarles futuras victorias.

[73] Sobre esta propiedad general, cfr. supra, nota n.º 67.

[74] El jurista alemán Johann Strauch II (1614-1679) era tío materno de Leibniz, un vínculo familiar que, según reconoció nuestro autor, influyó de manera determinante en su vocación

de jurista. La obra de Strauch a la que se hace referencia aquí se titula Lexicon particularum juris seu de usu et efficacia quorundam syncategorematum, et particularum indeclinabilium (1671).

[75] El hebraísta alemán Samuel Bohl (1611-1639) fue profesor del Collegium Rabbinicum de la universidad luterana de Rostock, donde realizó una exposición sobre los comentarios rabínicos al libro de Malaquías (1638). Otras aportaciones reseñables se refieren a sus análisis del libro de Isaías, un comentario sobre los Proverbios y un tratado sobre los acentos masoréticos.

[76] Significa «no más allá», una cosa que ha alcanzado la máxima perfección.

[77] «Detengámonos, ya estamos aquí, hemos llegado a nuestra meta, ¿para qué ir más lejos?».

[78] En realidad, en la versión original del Essay de Locke se alude a las palabras inglesas sham (ficción), wheedle (halagar) y banter (burla).

[79] El médico y botánico andalusí Ibn al-Baitar (ca. 1190 o 1197-1248) estudió las propiedades medicinales de las plantas y compiló el conocimiento farmaceútico de su tiempo. Su obra más conocida es Kitāb al-Jāmi' li-mufrdat al-adwiyah wa-al-aghdhiyah, uno de los diccionarios más completos acerca de los medicamentos y los productos alimenticios simples.

[80] El médico, farmacólogo y botánico griego Pedanio (o Pedacio) Dioscórides Anazarbeo (ca. 40-ca. 90) desarrolló su carrera en Roma durante la época del emperador Nerón. Es autor de De Materia Medica, uno de los principales manuales de farmacopea durante toda la Edad Media y el Renacimiento.

[81] El médico y erudito alemán Thomas Reines (1587-1667), latinizado Reinesius, abandonó la medicina para dedicarse a una serie de estudios sobre los dioses sirios, los

oráculos sibilinos, la lengua púnica, etc. Y que plasmó en obras filológicas, epigráficas y lexicográficas como Variae lectiones (1640) o Syntagma antiquarum inscriptionum (ed. póstuma, 1682).

[82] Rabbinage, en el texto original. Se trata de un término gneralmente denigratorio empleado en lengua francesa hacia todo cuanto concierne al estudio de los libros rabínicos.

[83] Cfr. supra, nota n.º 109.

[84] El escritor sirio de expresión griega Luciano de Samosata (125-181) es uno de los retóricos satíricos más conocidos de la denominada Segunda sofística. La ridiculización de los antiguos sofistas está particularmente presente en sus Diálogos de los muertos, donde Luciano, a través del filósofo cínico Menipo, ironiza respecto al escaso valor de las vanidades, fortunas, vicios y otras debilidades humanas en el momento preciso de la muerte, frente al que sí tiene la sabiduría, que es todo cuanto él poseía y que es lo único que uno puede llevarse consigo.

[85] Sobre Henry More, cfr. supra, nota n.º 17.

[86] El adjetivo «hilárquico» se utiliza en referencia al espíritu universal que, según More y otros filósofos, rige a la materia prima.

[87] Aristóteles entiende que la racionalidad, característica exclusiva de los hombres, comprende una amplia serie de atributos y capacidades, especialmente como consecuencia de la amplitud semántica del concepto griego de λόγος [logos], esto es, la palabra meditada, reflexionada o razonada.

[88] Cfr. las Definiciones pseudoplatónicas, 415 a.

[89] Coccysme, en el texto original. Leibniz utiliza aquí un término muy poco usual en lengua francesa, utilizado en referencia a repeticiones similares a las del canto del cuco. Este ave debe precisamente su nombre vulgar a la onomatopeya de

su célebre canto, que en griego dio lugar a κόκκυξ (kókkyx, de donde procede coccysme) y en latín tardío a cucus. En nuestra traducción hemos optado finalmente por un neologismo creado a partir del término latino.

[90] El filósofo griego Diógenes de Sínope (ca. 412 a.C.-323 a.C.), conocido con el sobrenombre de «el Cínico», no legó a la posteridad ningún escrito, por lo que la fuente más completa de la que se dispone acerca de su vida es la extensa sección que su homónimo Diógenes Laercio, historiador griego del siglo III d.C., le dedicó en su célebre obra Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. La anécdota aquí citada es muy conocida: cuando Platón le dio la definición de Sócrates del hombre como «bípedo implume», por lo cual había sido bastante elogiado, Diógenes desplumó un gallo y ante el asombro de los discípulos y del mismo Platón lo soltó en la Academia diciendo: «¡Te he traído un hombre!» y partió entre risas y doblándose sobre sí mismo. Entre la sorpresa y las risas de sus discípulos salió Platón al frente respondiendo: «No te preocupes, le agregaremos algo a la definición» y gritó a Diógenes: «El hombre es el bípedo implume con uñas anchas» (Vidas..., IV, 2, 40).

[91] En alusión explícita a las «perlas de Sluse», denominación con la que se conoce en esta época a las curvas algebraicas para exponentes enteros positivos estudiadas por el matemático liejense René-François de Sluse (1623-1685). Sobre este autor, cfr. infra, nota n.º 54.

[92] El historiador y geógrafo griego Heródoto de Halicarnaso (ca. 484-425 a.C.) se refirió en dos ocasiones a la historia de los arimaspos, quienes, según la mitología griega, constituían un pueblo fantástico que habitaba más allá de la tierra de los isedones, en el remoto nordeste, que tenían un solo ojo y mantenían un continuo enfrenamiento con los grifos,

guardianes de oro. Cfr. Los nueve libros de la historia III, 116 y IV, 27.

[93] El escritor francés Charles Sorel (1602-1674) ironizó sobre los temas pastoriles abordados por algunos autores contemporáneos suyos en una novela titulada Le berger extravagant [El pastor extravagante] (1627). Por su parte, el jurista y dramaturgo francés Thomas Corneille (1625-1709), hermano del célebre Pierre Corneille, escribió a su vez una obra de teatro homónima, inspirada en algunos pasajes de la novela de Sorel, en 1652. La palabra francesa berger podía emplearse por entonces como sinónimo de amant [amante].

[94] Hacia finales del siglo V a.C., la representación mitológica de Afrodita había dado lugar a dos diosas diferentes, no individualizadas en el culto: Afrodita Urania, nacida de la espuma después de que Crono castrase a Urano, y Afrodita Pandemos, la Afrodita común, es decir, «de todo el pueblo», nacida de Zeus y Dione. El propio Platón abordó esta contraposición en uno de sus diálogos más conocidos (El Banquete, 180e). Entre los neoplatónicos y finalmente sus intérpretes cristianos, Afrodita Urania era la Afrodita celestial, representando el amor del cuerpo y el alma, mientras Afrodita Pandemos fue asociada con el mero amor físico.

[95] Alusión a una obra del médico y cirujano francés Jean Devaux (s.d.-1729), cuyo título completo era Le médecin de soi-même ou L'art de se conserver la santé par l'instinct (Leyden, 1682).

[96] El estadista ateniense Arístides (ca. 530-467 a.C.) fue alabado por el propio Platón por haber hecho de la virtud el principio rector de su gobierno. Sus decisiones políticas le hicieron merecedor, de hecho, del sobrenombre de El Justo.

[97] El matemático francés Bernard Frénicle de Bessy (1605-1675) escribió numerosos trabajos relacionados con la

teoría de números y la combinatoria, y debe parte de su celebridad a su acreditada capacidad para resolver muchos de los problemas matemáticos planteados por Pierre de Fermat. La «forma estándar de Frénicle», una representación estándar de cuadrados mágicos, fue así denominada en su honor.

[98] El jesuita italiano Claudio Filippo Grimaldi (1638-1712), misionero en China, fue también director de la oficina astronómica imperial en Beijing. Leibniz y Grimaldi mantuvieron correspondencia entre 1689 y 1697.

[99] Cfr. supra, nota n.º 48.

LIBRO IV

DEL CONOCIMIENTO

Capítulo I. Del conocimiento general

§ 1. FILALETES. Hasta aquí hemos hablado de las ideas y de las palabras que las representan; pasemos ahora a los conocimientos que las ideas proporcionan, pues tales conocimientos se apoyan únicamente en nuestras ideas. § 2. El conocimiento no es otra cosa que la percepción de la relación y adecuación, o de la oposición e inadecuación, que se da entre dos de nuestras ideas. Ya sea imaginación, conjetura o creencia, siempre es lo mismo. Por ejemplo, así es como nos damos cuenta de que lo blanco no es lo negro y de que entre la suma de los ángulos de un triángulo y la suma de dos ángulos rectos existe una relación necesaria.

TEÓFILO. El conocimiento también puede ser considerado de forma más general, de modo que también se encuentra en las ideas o términos, antes incluso de llegar a las proposiciones o verdades. Se puede decir que quien haya observado con atención más retratos de plantas y animales, más figuras de máquinas, más descripciones o representaciones de casas o fortalezas, quien haya leído más novelas de ficción o escuchado más narraciones curiosas, esa persona, decía, tendrá más conocimientos que otra aunque no haya ni una palabra de verdad en todo lo que le han descrito o contado. La costumbre

que ese individuo ha ido adquiriendo de hacerse representaciones mentales de numerosos conceptos o ideas expresados y efectivos le hacen más apto para concebir lo que se le proponga, y de seguro que será más instruido, más hábil y más capaz que otro que no haya visto ni leído ni escuchado nada, siempre y cuando en dichas historias no crea que es verdad lo que no lo es y que las impresiones, además, no le impidan discernir lo real de lo imaginario o lo existente de lo posible. Por ese motivo, algunos lógicos del siglo de la Reforma, que por lo demás se parecían un poco a los ramistas[1], no se equivocaban al decir que los tópicos o lugares de invención (argumenta, como ellos los llaman) sirven tanto para explicar o describir con detalle un tema incomplejo, es decir, una cosa o idea, como para demostrar un tema complejo, es decir, una tesis, proposición o verdad. Y una tesis puede incluso ser explicada para que se entiendan bien su sentido y su alcance sin que tal explicación consista en su verdad o prueba, como se observa en los sermones u homilías que explican determinados pasajes de las Sagradas Escrituras o en las repeticiones o lecturas de algunos textos de derecho civil o canónico cuya verdad se presupone. Hasta se puede afirmar que hay temas que sirven de nexo entre una idea y una proposición: me refiero aquí a las preguntas, algunas de las cuales precisan únicamente un sí o un no y son las más cercanas a las proposiciones. Pero también las hay que preguntan por el cómo y las circunstancias, etc., en cuyo caso hay más aspectos que suplir para formar proposiciones a partir de ellas. Es cierto que se puede afirmar que en las descripciones (incluso de cosas puramente ideales) hay una afirmación tácita de la posibilidad. Pero es igualmente cierto que del mismo modo que se puede acometer la explicación y demostración de una falsedad, lo cual a veces sirve para refutarla mejor, también el arte de las

descripciones puede caer en lo imposible. Es como lo que se observa en las ficciones del conde de Scandiano[2], proseguidas por Ariosto[3], y en el Amadís de Gaula[4] u otras viejas novelas, en los cuentos de hadas, que se volvieron a poner de moda hace unos años, en los Relatos verídicos de Luciano[5] y en los viajes de Cyrano de Bergerac[6] por no mencionar los cuadros grotescos de los pintores. Así pues, se sabe que para los retóricos las fábulas se enmarcan dentro de los progymnásmata[7] o ejercicios preliminares. Pero considerando el conocimiento en un sentido más estricto, es decir, como el conocimiento de la verdad, del mismo modo que usted hace aquí, señor, afirmo que es muy cierto que la verdad siempre está basada en la adecuación o inadecuación de las ideas, pero no es cierto que nuestro conocimiento de la verdad sea por lo general una percepción de esa adecuación o inadecuación. En efecto, cuando solamente conocemos la verdad de forma empírica porque la hemos experimentado, pero no conocemos la conexión entre las cosas y la razón que hay en aquello que hemos experimentado, no tenemos percepción de dicha adecuación o inadecuación, salvo que comprendamos que la sentimos de forma confusa sin darnos cuenta de ello. Pero sus ejemplos (al parecer) indican que usted siempre exige un conocimiento en el que nos percatemos de la conexión o de la oposición, y eso es algo en lo que uno no puede estar de acuerdo con usted. Además, un tema complejo no solamente se puede abordar buscando las pruebas de la verdad, sino también explicándola y esclareciéndola de otro modo en función de los lugares tópicos, tal como ya expliqué antes. Y por último, me gustaría hacer otra observación sobre su definición: parece que tal definición solamente es válida para las verdades categóricas donde hay dos ideas, el sujeto y el predicado; pero existe también un conocimiento de las verdades hipotéticas o que se

pueden reducir a la hipótesis (como las disyuntivas y otras) donde hay una relación entre la proposición antecedente y la proposición consecuente, de tal manera que admiten más de dos ideas.

§ 3. FILALETES. Limitémonos aquí al conocimiento de la verdad y apliquemos también a la relación entre las proposiciones lo que se diga con respecto a la relación entre las ideas, a fin de poder comprender las categóricas y las hipotéticas en conjunto. Pues bien, yo creo que la adecuación e inadecuación se pueden reducir a cuatro especies, que son: 1) identidad o diversidad; 2) relación; 3) coexistencia o conexión necesaria y 4) existencia real. § 4. El espíritu se percata al momento de que una idea no es otra, de que lo blanco no es lo negro, § 5, y luego se percata de su relación comparándolas, como por ejemplo se percata de que son iguales dos triángulos con la misma base y que se encuentran entre dos paralelas. § 6. Tras eso viene la coexistencia (o más bien conexión), al igual que la estabilidad acompaña siempre a las demás ideas del oro. § 7. En último lugar, está la existencia real fuera de la mente, como cuando se afirma: Dios es.

TEÓFILO. Creo que se puede decir que la conexión no es otra cosa sino el vínculo o relación, considerada en sentido general. Y he indicado anteriormente que toda relación es o de comparación o de concurrencia. La de comparación proporciona la diversidad y la identidad, o en todo o en algo, y da lugar a lo igual o a lo diverso, lo semejante o lo desemejante. La concurrencia se refiere a aquello que usted llama coexistencia, es decir, conexión de existencia. Pero cuando se afirma que algo existe o que tiene una existencia real, esa misma existencia es el predicado, es decir, tiene una noción vinculada a la idea de la que se trata y existe una conexión entre esas dos nociones. También se puede concebir la

existencia del objeto de una idea como la concurrencia de dicho objeto conmigo. Por tanto, creo que se puede afirmar que solamente hay comparación o concurrencia: la comparación, que marca la identidad o la diversidad, y la concurrencia de la cosa conmigo son las relaciones que merecen ser distinguidas de las demás. Tal vez se podrían llevar a cabo investigaciones más exactas y más profundas, pero me conformo por ahora con hacer estas observaciones.

§ 8. FILALETES. Existe un conocimiento efectivo, que es la percepción presente de la relación entre las ideas, y otro habitual, una vez que el espíritu se percata de forma evidente de la adecuación o inadecuación de las ideas y lo integra de tal forma en su memoria que todas las veces que vuelve a reflexionar sobre la proposición, ya sabe de primeras y sin la más mínima duda qué parte de verdad contiene. Como somos incapaces de pensar con claridad y distintamente en más de una cosa al mismo tiempo, si solamente conociéramos el objeto efectivo de nuestros pensamientos todos seríamos increíblemente ignorantes, y hasta el más erudito conocería como mucho una única verdad.

TEÓFILO. Es cierto que nuestra ciencia, incluso la más demostrativa, como se suele adquirir a través de una larga cadena de consecuencias, debe incluir el recuerdo de una demostración anterior, que ya no es considerada de forma aislada una vez que hemos alcanzado la conclusión; de otra forma, habría que repetir dicha demostración una y otra vez. E incluso aunque perdurase, no seríamos capaces de entenderla por completo de una vez, pues todas sus partes no pueden estar presentes al mismo tiempo en nuestra mente; así pues, si siempre tuviéramos que tener ante los ojos la parte precedente, nunca avanzaríamos hasta la última demostración que conduce a la conclusión. Esto explica también que sin la escritura habría

sido difícil establecer adecuadamente las ciencias, ya que la memoria no es suficientemente fiable. Pero al poner por escrito una larga demostración, como por ejemplo las de Apolonio[8], y repasar todas sus partes como si se examinara una cadena, eslabón por eslabón, los hombres pueden cerciorarse de sus razonamientos, algo para lo que también son útiles las pruebas y el éxito final que lo justifica todo. No obstante, con ello se comprueba que como todas las creencias consisten en la memoria de una visión pasada, de las pruebas o de las razones, no depende de nosotros ni de nuestro total arbitrio creer o no creer, dado que la memoria no es algo que dependa de nuestra voluntad.

§ 9. **FILALETES.** Es cierto que nuestro conocimiento habitual es de dos suertes o grados. Algunas veces las verdades que se almacenan en la memoria como en reserva no acuden a nuestro espíritu hasta que este es capaz de ver la relación existente entre las ideas implicadas, pero otras veces el espíritu se conforma con el recuerdo de la convicción sin retener las pruebas, e incluso muchas veces sin poder siquiera volver a ellas aunque quiera. Se podría pensar que se trata más bien de confiar en la memoria que de conocer realmente la verdad en cuestión, y antaño me parecía que esto constituía un punto intermedio entre la opinión y el conocimiento y que se trataba de una seguridad que superaba a la mera creencia basada en el testimonio ajeno. Sin embargo, ahora, tras haber reflexionado mucho sobre ello, considero que este conocimiento implica una total certeza. Recuerdo, es decir, sé (pues el recuerdo no es más que la actualización de una cosa pasada) que una vez estuve seguro de la verdad de la proposición según la cual la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos. Ahora bien, la inmutabilidad de las relaciones entre las mismas cosas inmutables es en el presente la idea

mediata que me hace ver que si una vez fueron iguales, lo seguirán siendo. En matemáticas, las demostraciones particulares proporcionan conocimientos generales a partir de este fundamento; de otro modo, el conocimiento de un geómetra no llegaría más allá de la figura particular que traza para realizar una demostración.

TEÓFILO. La idea mediata de la que habla, señor, da por sentada la fidelidad de nuestro recuerdo, pero a veces ocurre que nuestro recuerdo nos engaña y en su momento no llevamos a cabo todas las diligencias necesarias aunque en el presente creamos que sí. Existen a veces revisores de oficio, como en nuestras minas del Harz; y para hacer que los recaudadores particulares presten más atención se ha introducido una multa pecuniaria por cada error de cálculo y, a pesar de ello, se siguen produciendo errores. No obstante, cuanto más cuidado se ponga, más nos podremos fiar de los razonamientos pasados. Yo mismo he diseñado un método para anotar las cuentas de modo que quien va comprobando las sumas de las columnas, va dejando en el papel el rastro del progreso de su razonamiento para no dar pasos inútilmente. Siempre puede revisarlo y corregir los últimos fallos sin que influyan en los primeros, y, además, siguiendo este método apenas hay dificultades si otro quiere hacer una revisión, ya que puede examinar los pasos del anterior de un simple vistazo. Y también existen métodos para verificar las cuentas de cada sección mediante pruebas muy sencillas que tampoco suponen un aumento considerable del esfuerzo para realizar la cuenta. Todo esto nos ayuda a comprender que los hombres sí que pueden tener demostraciones rigurosas sobre el papel, y que sin duda tienen una infinidad de ellas. Pero si no se puede recordar que una demostración se ha hecho con total rigor, no se puede tener esa certeza en el espíritu. El rigor consiste en una regulación tal

que observando cada parte se pueda estar seguro con respecto al conjunto; al igual que se puede estar seguro de la calidad de una cadena al examinar sus eslabones comprobándolos uno por uno, para ver si están cerrados y guiándose con la mano para no saltarse ninguno. Siguiendo este método podemos llegar a tener toda la certeza posible en las cosas humanas. Pero no estoy de acuerdo en que en las matemáticas las demostraciones particulares sobre la figura que se traza proporcionen una certeza general, como parece afirmar usted. Conviene saber que para los geómetras no son las figuras las que sirven de prueba, aunque el estilo ectético[9] así lo haga creer. La validez de la demostración es independiente de la figura trazada, que solamente sirve para ayudar a entender lo que se quiere decir y captar la atención. Son las proposiciones universales, es decir, las definiciones, los axiomas y los teoremas ya demostrados los que constituyen y apoyan el razonamiento, aunque la figura no esté presente. Precisamente por ese motivo un erudito geómetra llamado Scheubel[10] presentó las figuras de Euclides desprovistas de las letras que las pudieran relacionar con la demostración adjunta; y otro, llamado Herlin[11], redujo las mismas demostraciones a silogismos y prosilogismos.

Capítulo II. De los grados de nuestro conocimiento

§ 1. FILALETES. Por tanto, el conocimiento es intuitivo cuando el espíritu percibe la adecuación o inadecuación de dos ideas inmediatamente por sí mismas sin la intervención de ninguna otra. En este caso, el espíritu no se toma ninguna

molestia en probar o examinar la verdad. Al igual que el ojo capta la luz, el espíritu capta que lo blanco no es lo negro, que un círculo no es un triángulo, que tres es dos más uno. Este conocimiento es el más claro y seguro del que la debilidad humana es capaz; actúa de una forma irresistible sin permitirle dudar al espíritu. Consiste en saber que la idea existe en el espíritu tal como se percibe. Quien pida una mayor certeza no sabe lo que está pidiendo.

TEÓFILO. Las verdades primitivas que se conocen por intuición son de dos tipos, como las derivativas. Pertenecen a la categoría de las verdades de razón o verdades de hecho. Las verdades de razón son necesarias, y las de hecho contingentes. Las verdades primitivas de razón son las yo llamo con el nombre general de idénticas, porque parece que no hacen más que repetir la misma cosa, sin enseñarnos nada. Pueden ser afirmativas o negativas. Las afirmativas son como las siguientes: Lo que es, es. Cada cosa es lo que es y en tantos ejemplos como queramos, A será A y B será B. Seré lo que seré. Escribí lo que escribí. Y nada, tanto en verso como en prosa, es ser nada o poca cosa. El rectángulo equilátero es un rectángulo equilátero; y con disminución. El rectángulo equilátero es un rectángulo. El animal razonable es siempre un animal. Y en las hipotéticas: si la figura regular de cuatro lados es un rectángulo equilátero, dicha figura es un rectángulo. También las copulativas, las disyuntivas y otras proposiciones son susceptibles de esta identidad, e incluyo entre las afirmativas: no-A es no-A. Y esta hipotética: si A es no-B, se deduce que A es no-B, y además, si no-A es B, se deduce que no-A es B. Si una figura que no tiene un ángulo obtuso puede ser un triángulo regular, una figura que no tenga un ángulo obtuso podrá ser regular. Paso ahora a las idénticas negativas, que proceden del principio de contradicción o de los disparates.

El principio de contradicción consiste de forma general en lo siguiente: una proposición es o cierta o falsa; lo cual supone dos enunciaciones verdaderas: la primera es que lo cierto y lo falso no son compatibles en una misma proposición, o que una proposición no puede ser cierta y falsa a la vez; la segunda es que el opuesto o la negación de lo cierto y lo falso no son compatibles, o que no hay punto medio entre lo cierto y lo falso, o bien que no es posible que una proposición no sea ni cierta ni falsa. Todo esto es también cierto en todas las proposiciones imaginables en particular, como que lo que es A no puede ser no-A. Además, A B no puede ser no-A. Un rectángulo equilátero no puede ser no-rectángulo. Por el mismo razonamiento, es cierto que todo hombre es un animal y, por tanto, es falso que pueda haber algún hombre que no sea un animal. Se pueden variar estos enunciados de muchas maneras y aplicarlos a las hipotéticas copulativas, disyuntivas y demás. En cuanto a los disparates, son esas proposiciones que afirman que el objeto de una idea no es el objeto de otra idea; como: el calor no es lo mismo que el color, o bien el hombre y el animal no son lo mismo, aunque todo hombre sea un animal. Todo esto se puede afirmar independientemente de cualquier prueba o de reducirlo a la oposición o al principio de contradicción, siempre y cuando las ideas implicadas se comprendan lo suficiente como para que no haga falta un análisis; de lo contrario, estaríamos expuestos a la confusión, pues al afirmar que el triángulo y el trilátero no son lo mismo nos estaríamos equivocando, ya que considerándolo con detenimiento, se comprueba que los tres lados y los tres ángulos siempre van unidos. Al decir: el rectángulo cuadrilátero y el rectángulo no son lo mismo también nos estaríamos equivocando, pues resulta que solamente la figura de cuatro lados puede tener todos los ángulos rectos. No obstante, siempre se puede afirmar en

abstracto que la triangularidad no es la trilateralidad, o que las razones formales del triángulo y del trilátero no son las mismas, como dicen los filósofos. Se trata de diferentes relaciones de una misma cosa.

Alguien que haya seguido con paciencia lo que acabamos de decir hasta ahora acabará por perder esa paciencia y dirá que nos entretenemos en enunciaciones frívolas y que todas las verdades idénticas no sirven para nada. Pero si se hace esa afirmación es porque no se ha meditado lo suficiente sobre el asunto. Las consecuencias de la lógica (por ejemplo) se demuestran a través de los principios idénticos y los geómetras necesitan el principio de contradicción en sus demostraciones, las cuales reducen al absurdo. Conformémonos aquí con mostrar el uso de las idénticas a la hora de demostrar las consecuencias del razonamiento. Afirmo, pues, que basta con el simple principio de contradicción para demostrar la segunda y la tercera figura de los silogismos a partir de la primera. Por ejemplo, en la primera figura se puede deducir lo siguiente, según el modo Barbara:

Todo B es C,
Todo A es B,
Por tanto, todo A es C.

Supongamos que la conclusión es falsa (o que sea cierto que existe algún A que no es C); entonces, una u otra de las premisas será falsa también. Supongamos que la segunda es verdadera, entonces la primera tiene que ser falsa, la que afirma que todo B es C. En tal caso, su contrario será verdadero, es decir, algún B no será C. Pues bien, esa será la conclusión de una nueva argumentación extraída a partir de la

falsedad de la conclusión y de la verdad de una de las premisas de la precedente. He aquí esa nueva argumentación:

Algún A no es C.

Lo cual se opone a la conclusión precedente que se supone que es falsa.

Todo A es B.

Esta es la premisa precedente que se supone que es verdadera.

Por tanto algún B no es C.

Es la presente conclusión verdadera, opuesta a la falsa premisa precedente.

Esta argumentación pertenece al modo Disamis[12] de la tercera figura, que queda demostrado de forma manifiesta y de un vistazo a partir del modo Barbara de la primera figura, sin necesidad de emplear más que el principio de contradicción. Y ya en mi juventud había señalado, al examinar con minuciosidad estas cosas, que todos los modos de la segunda y de la tercera figura se pueden extraer a partir de la primera mediante este método único, suponiendo que el modo de la primera es bueno y, por consiguiente, que al ser falsa la conclusión o ser considerada como verdadera su contradicción, y al ser considerada igualmente como verdadera una de las premisas, la contradicción de la otra premisa tiene que ser verdadera. Es cierto que en las escuelas de lógica se prefiere recurrir a las conversiones para deducir las figuras menos

principales de la primera que es la principal, pues parece que así es más cómodo para los escolares. Pero para quienes buscan las razones demostrativas, donde hay que emplear el mínimo número posible de suposiciones, no se demostrará mediante la suposición de la conversión lo que se puede demostrar mediante el simple principio primitivo de la contradicción, que no da nada por supuesto. También hice entonces una observación bastante notable, y es que sólo las figuras menos principales que se denominan directas, a saber, la segunda y la tercera, se pueden demostrar empleando únicamente el principio de contradicción. Pero la figura menos principal indirecta, que es la cuarta y cuya invención atribuyen los árabes a Galeno[13], aunque no se haya encontrado nada en las obras que nos han llegado de él ni en los demás autores griegos, la cuarta, como decía, tiene la desventaja de que no puede ser deducida a partir de la primera o principal recurriendo solamente a este método, sino que hay que emplear otra suposición más, a saber, la conversión, de manera que está un grado más alejada de la segunda y la tercera, que son del mismo nivel y están igual de alejadas de la primera, mientras que la cuarta necesita además la segunda y la tercera para ser demostrada. En efecto, incluso las conversiones que necesita se demuestran a partir de las figuras segunda o tercera, demostrables independientemente de las conversiones, como acabo de ilustrar. Pierre de la Ramée[14] fue el primero en hacer esta observación sobre la capacidad de demostración de la conversión a partir de estas figuras; y (si no me equivoco) objetó el círculo a los lógicos que emplean la conversión para demostrar tales figuras, aunque no era tanto el círculo lo que tenía que objetarles (ya que ellos, por su parte, no empleaban esas figuras para justificar las conversiones) sino el hýsteron próteron[15] o inversión, pues las conversiones merecían más

bien ser demostradas a partir de esas figuras que esas figuras a partir de las conversiones. Pero como esa demostración de las conversiones también ilustra el uso de las idénticas afirmativas que muchos consideran totalmente superficiales será tanto más conveniente incluirlas aquí. Solamente quiero hablar de las conversiones sin contraposición, que por ahora me bastan, y que pueden ser simples o accidentales, como se las denomina. Las conversiones simples son de dos tipos: la de la universal negativa, como: ningún cuadrado es obtusángulo y, por tanto, ningún obtusángulo es cuadrado; y la de la particular afirmativa, como: algún triángulo es obtusángulo y, por tanto, algún obtusángulo es un triángulo. Pero la conversión por accidente, como se la denomina, concierne a la universal afirmativa, como: todo cuadrado es rectángulo y, por tanto, algún rectángulo es cuadrado. En estos casos se entiende siempre por rectángulo una figura que tiene todos los ángulos rectos, y por cuadrado un cuadrilátero regular. Ahora se trata de demostrar estos tres tipos de conversiones, que son:

1) Ningún A es B, por tanto ningún B es A.
2) Algún A es B, por tanto algún B es A.
3) Todo A es B, por tanto algún B es A.

Estas son las demostraciones desde un punto de vista formal.

Demostración de la 1.ª conversión según el modo Cesare, que pertenece a la segunda figura:

Ningún A es B,
Todo B es B,
Por tanto, ningún B es A.

Demostración de la 2.ª conversión según el modo Datisi, que pertenece a la tercera figura:

Todo A es A,

Algún A es B,

Por tanto, algún B es A.

Demostración de la 3.ª conversión según el modo Darapti, que pertenece a la tercera figura:

Todo A es A,

Todo B es B,

Por tanto, algún B es A.

Lo anterior muestra que las proposiciones idénticas más puras y que más inútiles parecen son de una utilidad considerable en abstracto y en general; lo cual nos enseña que no se debe despreciar ninguna verdad. En lo que respecta a la siguiente proposición, que tres es tanto como dos y uno, que también menciona usted, señor, como ejemplo del conocimiento intuitivo, le diré que no se trata más que de la definición del término tres, pues las definiciones más simples de los números se forman de esa manera: dos es uno y uno; tres es dos y uno; cuatro es tres y uno; y así sucesivamente. Es cierto que ahí se esconde una enunciación que ya he señalado antes, a saber, que estas ideas son posibles: y eso se sabe en este caso intuitivamente, de forma que se puede afirmar que un conocimiento intuitivo está incluido en las definiciones cuando su posibilidad aparece en primer lugar. Así, todas las definiciones adecuadas contienen verdades primitivas de razón y, por tanto, conocimientos intuitivos. En último lugar, cabe afirmar en general que todas las verdades primitivas de razón son inmediatas de una inmediación de ideas.

En lo que respecta a las verdades primitivas de hecho, consisten en las experiencias inmediatas internas de una inmediación de sentimiento. Y es ahí donde se halla la primera verdad de los cartesianos o de san Agustín[16]: pienso, luego existo, es decir, soy una cosa que piensa. Pero hay que saber

que al igual que las idénticas pueden ser generales o particulares, y que unas son tan claras como las otras (pues resulta tan claro decir que A es A como decir que una cosa es lo que es), lo mismo sucede con las primeras verdades de hecho. No sólo me resulta evidente de manera inmediata que yo pienso, sino que también me resulta evidente que tengo diferentes pensamientos, que unas veces pienso en A y otras pienso en B, etc. Por tanto, el principio cartesiano es bueno, pero no es el único de su tipo. Con ello vemos que todas las verdades primitivas de razón o de hecho tienen en común que no se pueden demostrar a partir de algo más seguro.

§ 2. FILALETES. Estoy muy contento, señor, de que haya tratado con detalle aquello que yo solamente había apuntado sobre los conocimientos intuitivos. Ahora bien, el conocimiento demostrativo no es más que un encadenamiento de los conocimientos intuitivos en todas las conexiones de las ideas mediatas. A menudo el espíritu no puede unir, comparar o aplicar inmediatamente unas ideas a otras, lo cual le obliga a emplear otras ideas intermedias (una o varias) para descubrir la adecuación o inadecuación buscada, y eso es lo que se denomina razonar. Es como lo que ocurre al demostrar que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos, que se descubren otros ángulos que son iguales tanto a la suma de los tres ángulos del triángulo como a la de dos ángulos rectos. § 3. Estas ideas que se hacen intervenir se llaman pruebas, y la disposición del espíritu a encontrarlas es la sagacidad. § 4. E incluso cuando se consigue encontrar dichas ideas, el conocimiento no se adquiere sin esfuerzo y atención, ni de un simple vistazo, pues hay que introducirse en una progresión de ideas que se lleva a cabo paulatinamente y por grados, § 5, e incluso surgen dudas antes de la demostración. § 6. Es un conocimiento menos claro que el

intuitivo, al igual que la imagen reflejada por varios espejos va perdiendo nitidez de uno a otro con cada reflexión y deja de ser fácilmente reconocible a primera vista, especialmente para unos ojos poco entrenados. Lo mismo ocurre con el conocimiento adquirido tras una larga sucesión de pruebas. § 7. Y aunque cada paso que va dando la razón en la demostración constituya un conocimiento intuitivo o a simple vista, como en esa larga sucesión de pruebas la memoria no retiene con total exactitud la conexión entre las ideas, los hombres suelen acabar considerando como demostraciones algunas falsedades.

TEÓFILO. Además de la sagacidad natural o adquirida a partir del ejercicio, existe un arte de encontrar las ideas intermedias (el medium), que es el análisis. Ahora bien, conviene señalar aquí que unas veces consiste en encontrar la verdad o la falsedad de una proposición dada, lo cual no es otra cosa sino responder a la pregunta An?, es decir, si es o no es; y otras veces consiste en responder a una cuestión más difícil (caeteris paribus[17]) en la que se pregunta, por ejemplo, por quién y cómo, en cuyo caso hay más información que suplir. Pues bien, son solamente esas preguntas las que dejan una parte de la proposición en blanco, las que los matemáticos denominan problemas. Como cuando se pide que se encuentre un espejo que recoja todos los rayos del sol en un punto: lo que se está pidiendo es su forma o cómo está hecho. En cuanto a las primeras cuestiones, donde se trata simplemente de lo verdadero y lo falso y no hay nada que reemplazar en el sujeto o en el predicado, hay menos invención, aunque algo hay, y el mero juicio no basta. Es cierto que un hombre juicioso, es decir, que sea capaz de mostrar atención y reserva, y que tenga el tiempo, la paciencia y la libertad de espíritu necesarios, puede comprender la más difícil demostración si se le plantea adecuadamente. Pero el hombre más juicioso de la tierra, sin

ninguna otra ayuda, no siempre será capaz de encontrar dicha demostración. Por tanto, también en ello hay algo de invención, e incluso antaño los geómetras recurrían más a la invención que ahora, ya que cuando el análisis se cultivaba menos, hacía falta una mayor sagacidad, y por eso algunos geómetras chapados a la antigua u otros que aún no están acostumbrados a los nuevos métodos creen todavía haber obrado maravillas cuando encuentran la demostración de algún teorema inventado por otros. Pero los que están versados en el arte de inventar son conscientes de cuándo algo tiene mérito y cuándo no; por ejemplo, si alguien publica la cuadratura de un espacio comprendido entre una línea curva y una recta, que sea válida en todos los segmentos y que yo denomino general, siempre estará en nuestra mano, siguiendo nuestros métodos, encontrar su demostración, a condición de que queramos tomarnos la molestia de hacerlo. Pero hay cuadraturas particulares de algunas partes, donde la cosa podrá estar tan camuflada que no siempre estará in potestate[18] desarrollarla hasta este punto. También sucede que la inducción nos presenta verdades en los números y en las figuras cuya razón general aún no se ha descubierto. Todavía queda mucho para alcanzar la perfección en el análisis geométrico y numérico, al contrario de lo que muchos se habían creído por las fanfarronerías de ciertos hombres que, a pesar de ser muy eruditos, pecan de ser un poco demasiado raudos o ambiciosos.

Pero es mucho más difícil encontrar verdades importantes, y más aún hallar los medios para hacer lo que se pretende hacer precisamente mientras se está intentando, que encontrar la demostración de las verdades que otro ha descubierto. Con frecuencia se llega a hermosas verdades a través de la síntesis, yendo de lo simple a lo compuesto. Pero cuando se trata de encontrar la forma de hacer lo que uno se propone, la síntesis

no suele bastar, y pretender hacer todas la combinaciones necesarias es prácticamente un imposible, aunque normalmente nos podamos ayudar del método de las exclusiones, que permite descartar una buena parte de las combinaciones inútiles, y la naturaleza no admita en la mayoría de casos otro método. Pero no siempre se tienen los medios para seguirlo adecuadamente. Le corresponde entonces al análisis echarnos una mano en ese laberinto cuando sea posible, ya que hay casos en los que la naturaleza misma de la cuestión exige que se vayan dando palos de ciego y no siempre se puede encontrar un atajo.

§ 8. **FILALETES.** Ahora bien, como en las demostraciones los conocimientos intuitivos se dan siempre por supuestos, eso, creo, es lo que ha dado lugar al axioma según el cual todo razonamiento procede de las cosas ya conocidas y ya admitidas (ex praecognitis et praeconcessis). Pero tendremos oportunidad de hablar de lo falso de este axioma cuando hablemos de las máximas, que erróneamente son consideradas los fundamentos de nuestros razonamientos.

TEÓFILO. Tengo mucha curiosidad por saber qué falsedad puede encontrar usted en un axioma que parece tan razonable. Si siempre hubiera que reducirlo todo a los conocimientos intuitivos, las demostraciones acabarían siendo de una prolijidad insoportable. Por ese motivo, los matemáticos han tenido el acierto de dividir las dificultades y demostrar aparte las distintas proposiciones que intervienen en el conjunto. Y también para eso hay un arte, pues como las verdades intermedias (que se llaman lemas, cuando parecen estar fuera de lugar) se pueden asignar de varias maneras, es bueno elegir, para ayudar a la comprensión y a la memoria, las que más simplifiquen y parezcan memorables y dignas de ser demostradas por sí mismas. Sin embargo, existe otro

impedimento, y es que no es fácil demostrar todos los axiomas y reducir por completo las demostraciones a los conocimientos intuitivos. De hecho, si hubiéramos esperado algo así, tal vez a día de hoy aún no tendríamos la ciencia de la geometría. Pero ya hemos hablado de eso en nuestras primeras conversaciones y más adelante tendremos oportunidad de añadir más cosas.

§ 9. FILALETES. Ya llegaremos a este asunto; ahora me gustaría recalcar algo que ya he mencionado más de una vez, a saber: es una opinión común creer que sólo las ciencias matemáticas son capaces de alcanzar una certeza demostrativa. Sin embargo, la adecuación o inadecuación que se pueden conocer de manera intuitiva no son un privilegio ligado únicamente a las ideas de los números y figuras, y, en consecuencia, el hecho de que sólo los matemáticos hayan alcanzado esas demostraciones tal vez se deba a una falta de aplicación por nuestra parte. § 10. Han concurrido en ello varios motivos. Las ciencias matemáticas resultan de una utilidad muy general y la más mínima diferencia en ellas es fácil de reconocer. § 11. Las otras ideas simples, que provienen de apariencias o situaciones producidas en nosotros, no tienen ninguna medida exacta en lo que se refiere a sus diferentes grados. § 12. Pero cuando la diferencia, por ejemplo, entre esas cualidades visibles es bastante grande como para despertar en el espíritu ideas claramente diferenciadas, como las de azul o rojo, resultan tan demostrables como las de número o extensión.

TEÓFILO. Hay ejemplos de demostraciones fuera de las matemáticas dignos de consideración, y se puede decir que Aristóteles ya dio algunos en sus primeros analíticos. En efecto, la lógica es tan susceptible de demostraciones como la geometría, y se puede afirmar que la lógica de los geómetras o las maneras de argumentar que Euclides explicó y estableció al

hablar de las proposiciones constituyen una extensión o promoción particular de la lógica general. Arquímedes fue el primero, de aquellos de quienes conservamos escritos, en ejercitar el arte de hacer una demostración en un supuesto en el que interviene la física, tal como hizo en su libro Sobre el equilibrio de los planos[19]. Además, también se puede decir que los jurisconsultos cuentan con muchas y buenas demostraciones, especialmente los antiguos jurisconsultos romanos, cuyos fragmentos nos han llegado a través de las Pandectas[20]. Coincido totalmente con la opinión de Lorenzo Valla[21], quien no puede evitar admirar a estos autores, entre otras cosas porque todos ellos hablan de una forma muy precisa y clara, y razonan, efectivamente, de un modo que se aproxima mucho al demostrativo y que a menudo es totalmente demostrativo. Así pues, no conozco otra ciencia, aparte de la del derecho y la de las armas, a la que los romanos hayan aportado algo considerable respecto a lo que ya habían recibido de los griegos.

Tu regere imperio populos, Romane, memento:
hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos[22].

Esta precisión a la hora de expresarse hace que tales jurisconsultos de las Pandectas, aunque estuvieran a veces bastante alejados en el tiempo unos de otros, parezcan ser todos como un solo autor y sea muy complicado distinguirlos si no se cuenta con el nombre del autor al principio del extracto; al igual que sería muy complicado distinguir a Euclides, Arquímedes y Apolonio leyendo solamente las demostraciones sobre materias que unos y otros trataron. Hay que reconocer que los griegos razonaron con toda la precisión posible en el

ámbito de las matemáticas y que han legado al género humano los modelos del arte de la demostración, pues aunque los babilonios y los egipcios tuvieran una geometría que iba más allá de lo empírico, no nos ha quedado nada de ello. Pero sorprende que esos mismos griegos decayeran tanto a partir del momento mismo en que se alejaron apenas un poco de los números y las figuras para ocuparse de la filosofía. Es extraño que no se aprecie rastro alguno de demostración en Platón y Aristóteles (exceptuando sus Primeros analíticos) y en el resto de filósofos antiguos. Proclo[23] era un buen geómetra, pero parece ser otra persona cuando habla de filosofía. Lo que ha hecho que sea más fácil razonar demostrativamente en matemáticas es, en gran medida, el hecho de que en todo momento se pueda asegurar el razonamiento mediante la experiencia, como también ocurre en las figuras de los silogismos. Pero en la metafísica y en la moral ese paralelismo entre las razones y experiencias no se da; y en la física, los experimentos requieren mucho esfuerzo y dinero. Ahora bien, en cuanto se vieron desprovistos de esa guía fiel que era la experiencia, que les brindaba ayuda y apoyo en su camino, como esa pequeña máquina con ruedas que impide que los niños se caigan al andar, los hombres empezaron a relajar la atención y, en consecuencia, se perdieron. Había algún succedaneum pero es algo en lo que no nos habíamos y aún no nos hemos fijado lo suficiente. Ya hablaré de ello llegado el momento. En cuanto al azul y al rojo, por ejemplo, apenas son capaces de proporcionar material para hacer demostraciones a partir de las ideas que de ellos tenemos, pues dichas ideas son confusas. Esos colores solamente proporcionan material para llevar a cabo el razonamiento en tanto que a través de la experiencia comprobamos que suelen ir acompañados de

algunas ideas distintas, aunque la conexión con esas ideas propias no resulta evidente.

§ 14. **FILALETES.** Además de la intuición y la demostración, que son los dos grados de nuestro conocimiento, el resto no es más que fe u opinión, y no conocimiento, al menos con respecto a todas las verdades generales. Pero el espíritu posee además otra percepción que concierne a la existencia particular de los seres finitos fuera de nosotros: el conocimiento sensitivo.

TEÓFILO. La opinión, basada en la verosimilitud, tal vez también merezca denominarse conocimiento; de otro modo, casi todo el conocimiento histórico y otros muchos perderían sus estatus. Pero sin ponerme a discutir acerca de las denominaciones, sostengo que la investigación de los grados de probabilidad sería muy importante, pero aún carecemos de ella y eso es un gran fallo de nuestros lógicos, pues aunque no se pueda dar un dictamen definitivo sobre una cuestión, siempre se puede determinar el grado de verosimilitud ex datis[24] y, por consiguiente, se puede determinar de forma racional qué partido conviene tomar. Y cuando nuestros moralistas (me refiero a los más eruditos, como el actual prepósito general de los jesuitas[25]) unen lo más seguro a lo más probable, e incluso cuando prefieren lo seguro a lo probable, no se están alejando en efecto de lo más probable, pues la cuestión de la seguridad es en ese caso la de la escasa probabilidad de un mal temible. El fallo de los moralistas, relajados en este aspecto, ha sido, en gran parte, el haber tenido una noción demasiado limitada y demasiado insuficiente de lo probable, que han confundido con la éndoxa[26] o lo opinable de Aristóteles, quien en sus Tópicos no pretendía más que amoldarse a las opiniones de los demás, tal como hacían los oradores y los sofistas. Para él, éndoxa es aquello que proviene de la mayoría

o de los más autorizados, pero se equivocó al restringir sus tópicos a eso y tal punto de vista le obligó a centrarse solamente en máximas ya admitidas, la mayoría muy vagas, como si se quisiera razonar tan sólo a partir de cuodlibetos o proverbios. Pero lo probable o lo verosímil está más extendido: hay que extraerlo de la naturaleza de las cosas; y, aunque la opinión de las personas con gran autoridad sea uno de los aspectos que pueden contribuir a hacer que una opinión sea verosímil, no radica ahí toda la verosimilitud. Copérnico era prácticamente el único que defendía su opinión, a pesar de que tal opinión era incomparablemente más verosímil que la del resto del género humano. Con todo, y a pesar de haber reflexionado sobre ello más de una vez, desconozco si la determinación del arte de valorar las verosimilitudes puede ser más útil que buena parte de nuestras ciencias demostrativas.

FILALETES. El conocimiento sensitivo, o que establece la existencia de los seres particulares fuera de nosotros, va más allá de la mera probabilidad, pero no tiene toda la certeza de los dos grados de conocimiento que se acaban de mencionar. La idea que recibimos de un objeto externo está en nuestro espíritu: nada resulta más cierto, y se trata de un conocimiento intuitivo. Pero saber si a partir de ahí podemos inferir con seguridad la existencia de alguna cosa fuera de nosotros que corresponda a dicha idea es lo que algunos creen que se puede cuestionar, ya que puede ocurrir que los hombres tengan tales ideas en su espíritu aun cuando no exista efectivamente nada semejante. En mi opinión, creo, sin embargo, que hay un grado de evidencia que nos sitúa por encima de toda duda. Uno está plenamente convencido de que hay una gran diferencia entre las percepciones que se tienen cuando se observa el Sol de día y cuando de noche se piensa en ese astro; y la idea renovada con ayuda de la memoria es aún más diferente de la que nos

llega efectivamente a través de los sentidos. Alguien podrá decir que un sueño puede producir el mismo efecto; a lo que respondo en primer término que entonces poco importaría que yo resolviera esa duda, pues si todo es sueño, los razonamientos son inútiles, al no ser ya absolutamente nada ni la verdad ni el conocimiento. En segundo lugar, supongo que reconocerá, en mi opinión, que hay una diferencia entre soñar que uno se está quemando en un fuego y estar efectivamente quemándose en él. Y si persistiera en su escepticismo, le diría que basta con comprobar con certeza que el placer o el dolor se producen a partir del efecto de determinados objetos sobre nosotros, ya sean reales o soñados, y que dicha certeza es tan grande como nuestra felicidad o nuestra miseria: dos cosas más allá de las cuales no tenemos interés alguno. Por consiguiente, considero que podemos hablar de tres tipos de conocimiento: el intuitivo, el demostrativo y el sensitivo.

TEÓFILO. Creo que tiene razón, señor, y hasta pienso que a esos tipos de certeza o conocimiento cierto podría añadir el conocimiento de lo verosímil; por tanto, habría dos clases de conocimientos, al igual que hay dos clases de pruebas: los que producen certeza y los que no van más allá de la probabilidad. Pero pasemos a la discusión que los escépticos mantienen con los dogmáticos con respeto a la existencia de las cosas fuera de nosotros. Ya hemos tocado ese asunto, pero es necesario retomarlo ahora. Antaño discutí mucho sobre esto de viva voz y por escrito con el difunto señor el abad Foucher[27], canónigo de Dijon, hombre erudito y sutil pero un poco demasiado empecinado en sus académicos, cuya secta le hubiera encantado resucitar, del mismo modo que el señor Gassendi hizo con la de Epicuro volviéndola a poner sobre la palestra. Su crítica de la Investigación sobre la verdad[28] y los demás pequeños tratados que mandó imprimir después han permitido conocer

bien a este autor. También publicó en el Journal des savants objeciones contra mi sistema de la armonía preestablecida, cuando, tras haberlo digerido durante varios años, lo compartí con el público; pero la muerte le impidió hacer una réplica a mi respuesta. Predicaba siempre que había que tener cuidado con los prejuicios y proceder con gran exactitud, pero además de que él mismo no se creía obligado a poner en práctica lo que aconsejaba, algo que se le podía perdonar, me parecía que tampoco le importaba que los demás lo hicieran, ya que pensaba sin duda que nadie lo haría jamás. Pues bien, yo le mostré que la verdad de las cosas sensibles no consiste más que en la conexión entre fenómenos, que debe tener una justificación y que además es lo que distingue a tales cosas sensibles de los sueños. Le expliqué asimismo que la verdad de nuestra existencia y de la causa de los fenómenos es de una naturaleza totalmente diferente, puesto que ayuda a determinar sustancias, y que los escépticos tiraban por tierra todo lo bueno que sostenían al llevarlo demasiado lejos y al pretender extender sus dudas incluso hasta las experiencias inmediatas y las verdades geométricas, algo que el señor Foucher no hacía, y a las demás verdades de razón, lo cual sí hacía, quizá en exceso. Pero, volviendo a usted, señor, tiene razón al decir que normalmente hay diferencias entre sentimientos y imaginaciones, aunque los escépticos dirán que la especie no se altera por el más o el menos. Por otra parte, aunque los sentimientos suelan ser más vivos que las imaginaciones, se sabe sin embargo que hay casos de personas imaginativas a las que sus imaginaciones les afectan tanto o incluso más que las verdades a otro, de modo que creo que el verdadero criterion en materia de objetos de los sentidos es el vínculo entre los fenómenos, es decir, la conexión entre lo que sucede en diferentes lugares y momentos y en la experiencia de diferentes

hombres, que a su vez constituyen en sí mismos unos con respecto a otros fenómenos de gran importancia para este asunto. En cuanto a la conexión entre los fenómenos, que garantiza las verdades de hecho con relación a las cosas sensibles que existen fuera de nosotros, se verifica mediante verdades de razón, al igual que las apariencias de la óptica se aclaran mediante la geometría. No obstante, hay que admitir que no toda esta certeza es de grado supremo, como muy bien ha reconocido usted, pues no resulta imposible, hablando en sentido metafísico, que se produzca un sueño tan continuado y duradero como la vida de un hombre, si bien es algo tan contrario a la razón como podría serlo la ficción de un libro creado mediante la combinación aleatoria de los caracteres de la imprenta. Es cierto también que, siempre y cuando los fenómenos estén relacionados, no importa que se les llame sueños o no, ya que la experiencia demuestra que no nos equivocamos en las medidas que tomamos respecto a los fenómenos cuando los criterios que usamos proceden de las verdades de razón.

§ 15. FILALETES. El conocimiento no siempre es claro, aunque las ideas sí lo sean. Un hombre que tenga unas ideas tan claras como cualquier matemático del mundo sobre la suma de los ángulos de un triángulo y su igualdad con respecto a la suma de dos ángulos rectos, puede, sin embargo, tener una percepción muy oscura de su adecuación.

TEÓFILO. Normalmente, cuando las ideas se comprenden en profundidad, su adecuación e inadecuación se muestran por sí solas. No obstante, reconozco que a veces hay ideas tan complejas que se requiere prestar mucha atención para desvelar lo que esconden; en ese sentido, algunas adecuaciones e inadecuaciones pueden mantenerse ocultas. En cuanto a su ejemplo, me parece que el hecho de tener en la imaginación

una idea clara sobre los ángulos de un triángulo no significa que se tenga una idea clara del triángulo. La imaginación no nos puede proporcionar una imagen común a los triángulos acutángulos y obtusángulos y, sin embargo, la idea del triángulo es común a ellos; por tanto, dicha idea no consiste únicamente en las imágenes, lo cual demuestra que comprender a fondo los ángulos de un triángulo no es tan sencillo como se piensa.

Capítulo III. De la extensión del conocimiento humano

§ 1. FILALETES. Nuestro conocimiento no va más allá de nuestras ideas, § 2, ni más allá de la percepción de su adecuación o inadecuación. § 3. No siempre puede ser intuitivo porque no siempre podemos comparar las cosas inmediatamente, como, por ejemplo, los tamaños de dos triángulos con igual base pero diferente figura. § 4. Nuestro conocimiento tampoco puede ser siempre demostrativo, ya que no siempre podemos encontrar las ideas intermedias. § 5. Y, además, nuestro conocimiento sensitivo concierne únicamente a la existencia de las cosas que afectan efectivamente a nuestros sentidos. § 6. Así, nuestras ideas no sólo son muy limitadas, sino que nuestro conocimiento es aún más limitado que nuestras ideas. Sin embargo, no dudo que el conocimiento humano pudiera llegar mucho más lejos si los hombres quisieran concentrarse sinceramente en la localización de los medios para perfeccionar la verdad, con una libertad de espíritu total y con la misma aplicación y habilidad que emplean para maquillar o defender la falsedad, defender un

sistema a favor del cual se han declarado, o bien defender un determinada posición y unos determinados intereses con los que están comprometidos. Pero, a pesar de todo, nuestro conocimiento jamás podrá abarcar todo lo que podamos desear conocer en lo referente a las ideas que tenemos. Por ejemplo, muy probablemente nunca seremos capaces de encontrar un círculo igual a un cuadrado y saber con seguridad si acaso existe.

TEÓFILO. Hay ideas confusas de las que no podemos prometer un conocimiento total, como las de algunas cualidades sensibles. Pero cuando son claramente diferenciables, cabe esperar cualquier cosa. En cuanto a la existencia de un cuadrado igual a un círculo, Arquímedes ya demostró que sí que existe, pues es aquel cuyo lado es la media proporcional entre el semidiámetro y la semicircunferencia. E incluso logró hallar una recta igual a la circunferencia del círculo mediante una recta tangente a la espiral, como otros lo hicieron mediante la tangente a la cuadratriz, una forma de cuadratura con la que Clau[29] estaba muy satisfecho; sin mencionar el procedimiento de colocar una cuerda sobre una circunferencia y después estirarla, o la circunferencia que gira describiendo la cicloide y se convierte en recta. Hay quienes consideran necesario que esta construcción se haga utilizando solamente regla y compás, pero la mayoría de los problemas de geometría no se pueden construir de este modo. Por tanto, se trata más bien de hallar la proporción entre el cuadrado y el círculo. Pero dado que esta proporción no ha podido expresarse con números racionales finitos, ha sido necesario, a fin de recurrir sólo a números racionales, expresarla mediante una serie infinita de dichos números, algo que he conseguido hacer de una forma bastante simple. Ahora lo interesante sería saber si existe alguna cantidad finita, aunque fuera sorda o más que sorda, que pueda

expresar esa serie infinita, es decir, si se puede encontrar una forma abreviada. Pero las expresiones finitas, sobre todo las irracionales, si se llega a las que son más que sordas, pueden variar demasiado como para que seamos capaces de enumerarlas y determinar de forma sencilla todas las posibilidades. Tal vez hubiera una forma de hacerlo si la condición de sorda se pudiera explicar mediante una ecuación ordinaria o extraordinaria que permitiera incluir el irracional o incluso la incógnita en el exponente, aunque harían falta enormes cálculos para llegar a ella y, además, es difícil que alguien lo consiga a menos que un día se encuentre una manera de simplificar el problema y salir de él. En cualquier caso, excluir todas las expresiones finitas no es posible, lo sé por experiencia, y determinar la mejor es una tarea muy compleja. Todo esto demuestra que el espíritu humano se plantea cuestiones tan extrañas, especialmente cuando se introduce el concepto del infinito, que no hay que sorprenderse de que le cueste resolverlas; tanto más cuanto que en estos problemas geométricos todo depende de hallar una simplificación que no siempre es posible lograr, al igual que no siempre se pueden reducir las fracciones a común denominador o encontrar los divisores de un número. Es cierto que siempre que sea posible se podrán obtener esos divisores, pues su enumeración es finita; pero cuando lo que se debe examinar es infinitamente variable y aumenta gradualmente, ya no dominamos la cuestión y resulta excesivamente complicado intentar hacer todo lo necesario para llegar metódicamente a la simplificación o a la regla de progresión que exime de la necesidad de seguir avanzando. Y como la utilidad no es proporcional al esfuerzo, el éxito de lograrlo se ha dejado para la posteridad, para cuando el tiempo nos proporcione nuevas fórmulas y planteamientos que disminuyan el esfuerzo o la prolijidad y

permitan disfrutar de los resultados. Lo cual no significa que no se pueda progresar mucho en poco tiempo si las personas que se dedican de vez en cuando a estos estudios tienen la voluntad de hacer precisamente lo que se debe hacer para avanzar más. No hay que pensar que ya está todo hecho, puesto que incluso en el ámbito de la geometría ordinaria aún no existe un método para determinar las mejores construcciones cuando los problemas son de una cierta complejidad. Para obtener mayor éxito se debería combinar cierto progreso en la síntesis con nuestro análisis. De hecho, recuerdo haber oído que el señor pensionario De Witt[30] ha realizado ya algunas reflexiones sobre este asunto.

FILALETES. Otro problema diferente es saber si un ser puramente material piensa o no; y tal vez nunca seamos capaces de saberlo, aunque tengamos las ideas de materia y de pensamiento, por la simple razón de que nos es imposible descubrir mediante la contemplación de nuestras propias ideas, sin ayuda de la revelación, si Dios ha otorgado a ciertos cúmulos de materia, dispuestos como a él le pareció oportuno, la potencia de apercibir y de pensar, o si tal vez ha unido y adjuntado a la materia así dispuesta una sustancia inmaterial pensante. Con respecto a nuestras nociones, no nos resulta más complicado concebir que Dios, si quiere, pueda añadir a nuestra idea de materia la facultad de pensar que comprender que pueda acoplarle otra sustancia a la facultad de pensar, ya que ignoramos en qué consiste el pensamiento y a qué tipo de sustancias le ha parecido oportuno a este ser todopoderoso otorgar esta potencia que no se encuentra en ningún otro ser más que en los creados en virtud del capricho y la bondad del Creador.

TEÓFILO. Esta cuestión es sin duda incomparablemente más importante que la anterior; pero me atrevo a decirle,

señor, que ojalá fuera tan fácil reconducir las almas para que hagan el bien y curar las enfermedades de los cuerpos como determinar esta cuestión, pues, en efecto, creo que estamos en disposición de hacerlo. Cuando menos espero que acepte que puedo intentarlo sin pecar de inmodestia y sin dármelas de entendido, a falta de buenos argumentos, pues habida cuenta de que simplemente hablo siguiendo la opinión comúnmente aceptada, creo haber dado a este asunto una atención poco habitual. En primer lugar, le doy la razón, señor, en que cuando no se tienen más que ideas confusas sobre el pensamiento y la materia, como las que se suelen tener, no hay que sorprenderse de que no se encuentre ninguna manera de dar respuesta a semejantes preguntas. Sucede lo mismo que con el ejemplo que expuse antes: una persona que sólo tenga las ideas que comúnmente se tienen sobre los ángulos de un triángulo nunca se parará a pensar que su suma siempre es equivalente a la suma de dos ángulos rectos. Hay que tener en cuenta que la materia, considerada como un ser completo (es decir, la materia segunda en oposición a la primera, que es algo puramente pasivo y, por consiguiente, incompleto), no es más que un cúmulo o el resultado de un cúmulo, y que todo cúmulo real supone la existencia de sustancias simples o unidades reales. Además, cuando analizamos cuál es la naturaleza de dichas unidades reales, es decir, la percepción y sus derivados, nos vemos transferidos, por así decirlo, a otro mundo, esto es, al mundo inteligible de las sustancias, mientras que antes de eso nos encontrábamos solamente en la esfera de los fenómenos de los sentidos. Este conocimiento del interior de la materia muestra claramente de qué es capaz la materia de forma natural y muestra también que siempre que Dios le conceda órganos apropiados para expresar el razonamiento también le concederá la sustancia inmaterial, que razona; y todo ello en

virtud de la armonía, que es también una consecuencia natural de las sustancias. La materia no puede subsistir sin sustancias inmateriales, es decir, sin las unidades; entendido esto, ya no tiene sentido preguntar si Dios es libre de concedérselas o no. Además, si estas sustancias no estuvieran en sintonía con la correspondencia o la armonía de las que acabo de hablar, significaría que Dios no actúa siguiendo el orden natural. Hablar simplemente de otorgar o de conceder determinadas potencias equivale a volver a las facultades desnudas de las escuelas filosóficas e imaginarse pequeños seres subsistentes que pueden entrar y salir como las palomas en un palomar; es convertirlas en sustancias, sin darnos cuenta. Las potencias primitivas constituyen las sustancias mismas y las potencias derivativas o, si lo prefiere, las facultades, no son más que maneras de ser que hay que derivar de las sustancias y que no se pueden derivar de la materia en tanto esta no es más que una máquina, es decir, en tanto que por abstracción solamente llegamos a considerar el ser incompleto de la materia primera o lo pasivo en estado puro. Creo que estará de acuerdo, señor, en que de una máquina desnuda no pueden nacer la percepción, la sensación o la razón; por tanto, tienen que nacer de alguna otra cosa sustancial. Pretender que Dios actúa de otro modo y otorga a las cosas accidentes que no son maneras de ser o modificaciones derivadas de las sustancias equivale a recurrir a milagros y a aquello que las escuelas filosóficas denominan la potencia obediencial, debido a una especie de exaltación sobrenatural, como cuando algunos teólogos afirman que el fuego del infierno quema las almas separadas, en cuyo caso se podría incluso dudar si es el fuego el que actúa o es Dios quien produce ese efecto actuando en lugar del fuego.

FILALETES. Me sorprende un poco con sus aclaraciones y se adelanta a muchas de las cosas que le iba a decir sobre los

límites de nuestros conocimientos. Le habría dicho que no nos encontramos en un estado de visión, como dicen los teólogos; que la fe y la probabilidad nos deben bastar para muchas cuestiones, en especial con respecto a la inmaterialidad del alma; que todos los grandes objetivos de la moral y de la religión se pueden establecer sobre la base de sólidos fundamentos sin la ayuda de las pruebas de dicha inmaterialidad, extraídas de la filosofía; y que es evidente que quien empezó a hacernos subsistir aquí como seres sensibles e inteligentes y nos ha mantenido varios años en ese estado, puede y quiere hacernos disfrutar también de un estado similar de sensibilidad en la otra vida y, por ello, nos capacita para recibir la recompensa que concede a los hombres en función de cómo hayan obrado en esta vida; y, por último, que se puede afirmar a partir de eso que la necesidad de pronunciarse a favor o en contra de la inmaterialidad del alma no es tan grande como algunas personas demasiado entusiasmadas con sus propias ideas han querido hacernos creer. Le iba a decir todo esto y aún más cosas en el mismo sentido, pero ahora veo cuán diferente es afirmar que somos seres sensibles, pensantes e inmortales de forma natural y afirmar que lo somos solamente como consecuencia de un milagro. En efecto, si el alma resulta no ser inmaterial sí que será un milagro, y reconozco que habrá que admitirlo: pero esa idea de milagro, además de carecer de fundamento, no causará un efecto demasiado beneficioso en muchas personas. También veo que, con el enfoque que usted le da al asunto, es fácil decidir razonablemente sobre la cuestión sin necesidad de tener que disfrutar del estado de visión o de encontrarse en compañía de esos genios superiores, que penetran mucho antes en la constitución interior de las cosas y que gozan de una vista viva y penetrante y de un vasto campo de conocimientos que nos

dan una idea de la felicidad que pueden experimentar. Pensaba que quedaba totalmente fuera del alcance de nuestro conocimiento unir la sensación a una materia extensa y la existencia a algo que no tenga extensión alguna. Por todos estos motivos estaba convencido de que quienes se posicionaban en este asunto seguían el método irreflexivo de algunas personas que, al ver que ciertas cosas son incomprensibles cuando se consideran desde un determinado punto de vista, se pasan resignadas al bando contrario, aunque eso no signifique que sea menos ininteligible; y esto sucedía, según creía yo, porque unos estaban tan absortos en la materia que no eran capaces de otorgar existencia alguna a lo que no es material, y otros, al no considerar que el pensamiento pudiera estar contenido en las facultades naturales de la materia, concluían que Dios no podía conceder vida y percepción a una sustancia sólida sin introducirle alguna sustancia inmaterial. En cambio, ahora comprendo que si Dios lo hiciera, sería de forma milagrosa, y que esa incomprensibilidad de la unión del alma y del cuerpo o de la alianza de la sensación con la materia parece desaparecer con su hipótesis del acuerdo preestablecido entre sustancias diferentes.

TEÓFILO. En efecto, no hay nada ininteligible en esta nueva hipótesis porque lo único que hace es atribuir al alma y a los cuerpos las modificaciones que experimentamos en nosotros mismos y en ellos, y considera que están más reguladas y relacionadas de lo que hasta ahora se pensaba. La dificultad restante se refiere solamente a quienes quieren imaginar aquello que es únicamente inteligible, como si quisieran ver sonidos o escuchar colores; y son esas mismas personas las que niegan la existencia a todo lo que no sea extenso, lo cual les va a obligar a negársela también al propio Dios, es decir, a renunciar a las causas y motivos de los cambios y de esos

cambios en particular, dado que dichas causas no pueden provenir de la extensión y de las naturalezas puramente pasivas, y ni siquiera de las naturalezas activas particulares e inferiores, sin la intervención del acto puro y universal de la suprema sustancia.

FILALETES. Me queda una objeción en cuanto a las cosas de las que la materia es capaz de forma natural. El cuerpo, hasta donde podemos concebirlo, solamente es capaz de golpear y afectar a otro cuerpo, y el movimiento no puede producir otra cosa sino movimiento: de tal modo, cuando estamos de acuerdo en que el cuerpo produce placer o dolor, o bien la idea de un color o de un sonido, parece que nos vemos obligados a abandonar nuestra razón e ir más allá de nuestras propias ideas y atribuir tal producción al mero capricho de nuestro Creador. ¿Qué motivo tenemos entonces para afirmar que no ocurre igual con la percepción en la materia? Me hago una idea de lo que se puede responder a esta pregunta, y aunque usted ya haya dicho algo al respecto más de una vez, le comprendo ahora mejor que nunca, señor. No obstante, estaría encantado de volver a escuchar lo que usted respondería a esta importante cuestión.

TEÓFILO. No se equivoca, señor, al pensar que diré que la materia no puede producir placer, dolor o cualquier sentimiento en nosotros. Es el alma la que se los produce a sí misma según lo que suceda en la materia. Y ya algunas personas sabias entre los modernos empiezan a declarar que entienden las causas ocasionales igual que yo. Partiendo de esta base, no ocurre nada ininteligible, salvo que no somos capaces de aislar todo lo que forma parte de nuestras percepciones confusas, que incluso se asemejan al infinito y constituyen expresiones detalladas de lo que ocurre en los cuerpos. Y en cuanto al capricho del Creador, se debe aclarar que está determinado por la naturaleza

de las cosas, de forma que no produce ni conserva en ellas más que aquello que les conviene y que se puede explicar por su propia naturaleza, al menos de forma general. Sin embargo, el grado de detalle nos suele desbordar, tanto como la minuciosidad y la pericia que serían necesarios para ordenar los granos de una montaña de arena según sus formas, aunque lo único difícil de entender en ese caso sea la multitud. De otro modo, si dicho conocimiento nos superase en sí mismo y ni siquiera pudiéramos concebir el motivo de las relaciones entre el alma y el cuerpo en general, y si Dios concediera a las cosas potencias accidentales desligadas de su naturaleza y, por consiguiente, alejados de la razón en general, sería como una especie de puerta trasera para recordarnos esas cualidades demasiado ocultas que ningún espíritu puede comprender y esos pequeños demonios que son las facultades incapaces de tener razones.

Et quidquid Schola finxit otiosa[31]:

pequeños duendes que aparecen como dioses en el teatro o como hadas en el Amadís, y que de ser necesario harán cuanto un filósofo quiera, sin esfuerzo y sin herramientas. Pero atribuir el origen al capricho de Dios es algo que no parece demasiado propio de un Ser que representa la razón suprema y en quien todo tiene un orden y todo está relacionado. De hecho, ese capricho no sería ni bueno, ni placentero, si no hubiera un paralelismo perpetuo entre la potencia y la sabiduría de Dios.

§ 8. **FILALETES.** Nuestro conocimiento de la identidad y de la diversidad va tan lejos como nuestras ideas, pero el conocimiento de la conexión de nuestras ideas, § 9, 10, con respecto a su coexistencia en un mismo sujeto es muy imperfecto y casi nulo, § 11, especialmente en cuanto a

cualidades secundarias como los colores, los sonidos y los sabores, § 12, porque no conocemos su conexión con las cualidades primarias, es decir, § 13, cómo dependen del tamaño de la figura o del movimiento. § 15. Sabemos un poco más sobre la incompatibilidad entre las cualidades secundarias, ya que un sujeto no puede, por ejemplo, tener dos colores al mismo tiempo. En efecto, cuando parece que se ven más de dos colores en un ópalo o en una infusión de lignum nephriticum[32] en realidad están en distintas partes del objeto. § 16. Lo mismo sucede con las potencias activas y pasivas de los cuerpos, en cuyo caso nuestras investigaciones deben depender de la experiencia.

TEÓFILO. Las ideas de las cualidades sensibles son confusas y, por consiguiente, las potencias que deben producirlas no proporcionan más que ideas donde también hay confusión: así pues, no podemos conocer las relaciones entre esas ideas si no es mediante la experiencia en tanto las reduzcamos a ideas distintas que siempre las acompañan, como se ha hecho (por ejemplo) con respecto a los colores del arcoíris y de los prismas. Este método nos ofrece un punto de partida en el análisis muy útil para la física; y, siguiéndolo, seguramente también la medicina avanzaría considerablemente con el tiempo, sobre todo si el público se interesara en ello un poco más de lo que hasta ahora lo ha hecho.

§ 18. **FILALETES.** En cuanto al conocimiento de las relaciones, es el campo más vasto de nuestros conocimientos y es difícil determinar hasta dónde se puede extender. Los progresos dependen de la sagacidad para encontrar ideas intermedias. Quienes ignoran el álgebra no pueden llegar a imaginarse las cosas tan sorprendentes que se podrían hacer en este ámbito utilizando dicha ciencia. Y no creo que sea fácil determinar qué nuevos medios para perfeccionar las restantes

partes de nuestros conocimientos pueden ser inventados por un espíritu penetrante. Cuando menos, parece claro que las ideas que se refieren a la cantidad no son las únicas que pueden ser demostradas; hay otras que componen tal vez la parte más importante de nuestras contemplaciones y de las que se podrían extraer conocimientos certeros si los vicios, las pasiones y los intereses dominantes no se opusieran directamente a la ejecución de semejante empresa.

TEÓFILO. No hay nada más cierto que lo que acaba de decir, señor. ¿Qué puede haber más importante, suponiendo que sea acertado, que lo que creo que hemos conseguido determinar sobre la naturaleza de las sustancias, las unidades y las multiplicidades, la identidad y la diversidad, la constitución de los individuos, la imposibilidad del vacío y los átomos, el origen de la cohesión, la ley de la continuidad y las demás leyes de la naturaleza, y principalmente sobre la armonía de las cosas, la inmaterialidad de las almas, la unión entre el alma y el cuerpo o la conservación de las almas, incluyendo las de los animales, más allá de la muerte? No hay nada en todo esto que no crea que haya sido ya demostrado o que sea demostrable.

FILALETES. Es cierto que su hipótesis parece extremadamente bien elaborada y de una gran simplicidad: un hombre muy erudito[33] que quiso refutarla en Francia reconoció públicamente estar impresionado. Y, por lo que veo, es una simplicidad extremadamente fecunda, por lo que será conveniente ir aclarando progresivamente tal doctrina. Hablando de las cosas que más nos importan, he pensado en la moral, para la cual creo que la metafísica que usted ha desarrollado sienta unas maravillosas bases. Pero, sin necesidad de ahondar tanto, se pueden hallar unos fundamentos lo suficientemente firmes, aunque tal vez no vayan tan lejos (y recuerdo que esto ya lo ha señalado usted), cuando no se use

como base una teología natural como la suya. No obstante, la mera consideración de los bienes de esta vida ya sirve para extraer importantes conclusiones para la regulación de las sociedades humanas. Se puede decidir qué es justo y qué es injusto de una forma tan incontestable como en matemáticas; por ejemplo, la siguiente proposición: no puede haber injusticia donde no hay propiedad, es tan cierta como cualquier demostración de Euclides, ya que la propiedad se entiende como el derecho sobre algo determinado y la injusticia como la violación de un derecho. Lo mismo ocurre con esta proposición: ningún gobierno concede una libertad absoluta, ya que el gobierno es un establecimiento de determinadas leyes cuya ejecución se exige, y la libertad absoluta es el poder que cada uno tiene de hacer lo que le plazca.

TEÓFILO. De forma ordinaria, la palabra propiedad se emplea con un sentido un poco diferente, pues se entiende con ella el derecho de uno sobre una cosa con la exclusión del derecho de otro. Por tanto, aunque no existiera la propiedad, como si todo fuera común, aun así podría existir la injusticia. Asimismo, en la definición de propiedad es necesario que por cosa también entienda usted acción, puesto que, de otro modo, aun cuando no existieran derechos sobre las cosas, seguiría siendo una injusticia impedir a los hombres actuar cuando lo necesiten. Pero según esta explicación es imposible que no exista propiedad alguna. En lo que respecta a la proposición de la incompatibilidad del gobierno con la libertad absoluta, se trata de un corolario, es decir, una proposición que basta con recalcar. En la jurisprudencia las hay aún más complejas, como, por ejemplo, las que se refieren a lo que se denomina ius accrescendi[34], a las condiciones y a otras muchas materias. Ya puse de manifiesto este aspecto cuando en mi juventud publiqué algunas tesis sobre las condiciones donde demostraba

algunas de ellas[35]. Aunque si tuviera más tiempo libre las revisaría.

FILALETES. Sería un placer para los curiosos y serviría para anticiparse a alguien que pudiera mandar reimprimirlas sin estar revisadas.

TEÓFILO. Es lo que le pasó a mi opúsculo De arte combinatoria[36], algo sobre lo que ya he expresado mis quejas. Fue un fruto de mi temprana adolescencia y, sin embargo, se reimprimió mucho tiempo después sin consultar conmigo y sin especificar siquiera que se trataba de una segunda edición, lo cual hizo creer a algunos, en mi perjuicio, que yo había sido capaz de publicar semejante obra a una edad avanzada. Es cierto que contiene algunas ideas de una importancia considerable, que sigo suscribiendo, pero también contiene algunas que son propias de un joven estudiante.

§ 19. FILALETES. Creo que las figuras son un buen remedio para la incertidumbre de las palabras, aunque no son adecuadas para las ideas morales. Además, las ideas de moral son más complejas que las figuras que normalmente se toman en consideración en matemáticas; por ello, al espíritu le cuesta retener las combinaciones precisas de todo lo que compone las ideas morales, al menos de una forma tan perfecta como sería necesario cuando hacen falta largas deducciones. Y en aritmética, si no se designaran los diferentes puestos mediante marcas visibles y con un significado preciso conocido, sería prácticamente imposible realizar grandes cálculos. § 20. Las definiciones ofrecen algún remedio siempre y cuando sean utilizadas en el campo de la moral de forma constante. Por lo demás, no es fácil prever qué métodos pueden sugerir el álgebra o cualquier otro medio de esa naturaleza para resolver el resto de las dificultades.

TEÓFILO. El difunto señor Erhard Weigel[37], matemático de Jena, en Turingia, inventó unas ingeniosas figuras que representaban cosas morales. Y cuando el difunto señor Samuel Pufendorf[38], que era su discípulo, publicó sus Elementos de jurisprudencia universal, bastante conforme a las ideas de Weigel, se añadió en la edición de Jena la esfera moral de este matemático. Pero dichas figuras son una especie de alegoría, más o menos como la Tabla de Cebes[39], aunque menos popular, y sirven más para ayudar a la memoria a retener y ordenar las ideas que para ayudar al juicio a adquirir conocimientos demostrativos. Pero no por ello dejan de ser útiles para despertar al espíritu. Las figuras geométricas parecen más simples que las cosas morales, pero no lo son porque el continuo engloba el infinito, lo cual implica que hay que elegir. Por ejemplo, dividir un triángulo en cuatro partes iguales con dos rectas perpendiculares entre sí es una cuestión que parece sencilla y que, sin embargo, es bastante complicada. No ocurre lo mismo en las cuestiones de moral cuando se pueden determinar usando simplemente la razón. Por lo demás, no es momento aquí de hablar de proferendis scientiae demonstrandi pomoeriis y proponer los verdaderos medios para entender el arte de la demostración más allá de sus antiguos límites, que hasta ahora han sido prácticamente los mismos que en el reino de las matemáticas. Espero, si Dios me concede el tiempo necesario para ello, poder sacar a la luz un día algún ensayo en el que efectivamente ponga en práctica estos medios, sin limitarme a los preceptos.

FILALETES. Si lleva a cabo ese propósito, señor, y lo hace como es debido, complacerá infinitamente a los Filaletes como yo, es decir, a las personas que desean conocer de forma sincera la verdad. Resulta algo naturalmente agradable para los espíritus y no hay nada más deforme y más incompatible con el

entendimiento que la mentira. No obstante, no hay que esperar que se dedique mucho esfuerzo a estos descubrimientos mientras el deseo de obtener riquezas o poder lleve a los hombres a abrazar las opiniones impuestas por la moda y a buscar luego argumentos para validarlas o bien para disfrazarlas y ocultar su deformación. Y mientras los diferentes bandos obliguen a todos los que están bajo su poder a aceptar sus opiniones sin detenerse a considerar si son falsas o verdaderas, ¿qué nuevos conocimientos se pueden esperar en las ciencias que pertenecen a la moral? A esa parte del género humano que se halla bajo el yugo le cabría esperar en la mayoría de lugares del mundo tinieblas tan espesas como las de Egipto, si no fuera porque la misma luz del Señor se encuentra presente en el espíritu de los hombres, una luz sagrada que ni siquiera todo el poder humano podría llegar a apagar completamente.

TEÓFILO. No pierdo la esperanza de que en otro momento o en un lugar más tranquilo los hombres se pongan más en razón que ahora. En efecto, no hay que perder la esperanza de nada, y creo que al género humano le aguardan grandes cambios, tanto para bien como para mal, aunque más para bien que para mal. Supongamos que un día tenemos a un gran príncipe que, como los antiguos reyes de Asiria o Egipto, o como otro Salomón, reina durante mucho tiempo en un clima de verdadera paz, y que dicho príncipe ama la virtud y la verdad y está dotado de un gran y sólido espíritu y, por ello, se empeña en hacer que los hombres sean más felices y más complacientes entre sí y en que tengan más poder sobre la naturaleza: ¿qué maravillas no conseguiría al cabo de unos pocos años? Está claro que en este caso se conseguirían más cosas en diez años que dejando que las cosas sigan su curso natural en cien o quizá en mil. Pero sin ello, si el camino

estuviera abierto de una vez por todas, muchas personas lo tomarían, como los geómetras, aunque solamente fuera por placer personal y para obtener gloria. El público más refinado se volcará un día más de lo que lo ha hecho hasta ahora en el avance de la medicina; se repartirán por todos los países Historias naturales como si fueran almanaques o el Mercure galant[40]; no habrá una sola observación acertada que no quede registrada; se ofrecerá ayuda a los que se apliquen a ello; se perfeccionará el arte de hacer tales observaciones y también el de usarlas para establecer aforismos. Llegará un momento en que al haber aumentado el número de buenos médicos y disminuido en proporción el de personas de determinadas profesiones que serán entonces menos necesarias, el público se encontrará en disposición de brindar más apoyo a la investigación de la naturaleza y, sobre todo, al avance de la medicina, y entonces se conseguirá llevar pronto esta importante ciencia mucho más allá de su estado presente y crecerá en un abrir y cerrar de ojos. Creo, en efecto, que esta parte de la cultura, después de la virtud, debería ser objeto de mayores atenciones por parte de quienes gobiernan, y que uno de los mayores frutos que se podrán obtener de una buena moral o política será conseguir una mejor ciencia médica cuando los hombres empiecen a ser más eruditos de lo que ahora lo son y los más poderosos aprendan a darle un mejor uso a sus riquezas y a su poder redundando en su propia felicidad.

§ 21. FILALETES. En lo que respecta al conocimiento de la existencia real (que es el cuarto tipo de los conocimientos), cabe decir que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra existencia, uno demostrativo de la de Dios y uno sensitivo del resto de cosas. Hablaremos de ello ampliamente a continuación.

TEÓFILO. No se puede decir nada más acertado.

§ 22. **FILALETES.** Ya que hemos hablado del conocimiento, ahora parece adecuado que para descubrir mejor el estado presente de nuestro espíritu consideremos un poco su parte oscura y seamos conscientes de nuestra ignorancia, pues es infinitamente mayor que nuestro conocimiento. He aquí las causas de dicha ignorancia: 1) nos faltan ideas; 2) no somos capaces de desentrañar la conexión entre las ideas que tenemos; 3) no nos molestamos en seguirlas y examinarlas con exactitud. § 23. En cuanto a la falta de ideas, no tenemos más ideas simples que las que nos llegan a través de los sentidos internos o externos. Por tanto, respecto a una infinidad de criaturas del universo y sus cualidades, somos como los ciegos con respecto a los colores, pues ni siquiera tenemos las facultades necesarias para conocerlos; y es que, a juzgar por las apariencias, el hombre ocupa el último rango entre todos los seres intelectuales.

TEÓFILO. Desconozco si hay también seres intelectuales por debajo de nosotros. ¿Para qué degradarnos sin necesidad? Quizá gocemos de un rango bastante honorable entre los animales razonables, pues puede que haya genios superiores con cuerpos de otro tipo y que, por tanto, el nombre de animal no sea apropiado para ellos. No podemos decir si nuestro Sol, comparado con todos los demás, tiene más soles por encima que por debajo, a pesar de que nosotros estamos bien situados en su sistema, pues la Tierra se encuentra en el punto medio entre los demás planetas y su distancia parece bien escogida para que un animal contemplativo la habite. Por otra parte, tenemos incomparablemente más motivos para congratularnos de nuestra suerte que para quejarnos, pues somos nosotros los culpables de la mayor parte de nuestros males. Y sobre todo, sería un gran error quejarse de los fallos de nuestro

conocimiento, puesto que apenas usamos los conocimientos que la caritativa naturaleza nos proporciona.

§ 24. **FILALETES.** Es cierto, no obstante, que la inmensa distancia que hay entre casi todas las partes del mundo expuestas a nuestra vista hace que queden ocultas a nuestro conocimiento, de modo que parece ser que el mundo visible no es más que una pequeña parte del inmenso universo. Estamos encerrados en un pequeño rincón del espacio, es decir, en el sistema de nuestro Sol y, sin embargo, ni siquiera sabemos lo que ocurre en los demás planetas que giran en torno a él al igual que el nuestro. § 25. Esos conocimientos se nos escapan a causa del tamaño y de la lejanía, pero también hay otros cuerpos que están como ocultos para nosotros debido a su pequeño tamaño y son precisamente los que más nos interesaría conocer, pues a partir de su contextura podríamos inferir los usos y operaciones de los que sí son visibles y saber por qué el ruibarbo purga, la cicuta mata y el opio da sueño. Por tanto, § 26, por muy lejos que el esfuerzo humano pueda llevar a la filosofía experimental en lo concerniente a las cosas físicas, me inclino a creer que jamás alcanzaremos en esas materias un conocimiento científico.

TEÓFILO. Creo que, efectivamente, nunca llegaremos tan lejos como se podría desear, pero me parece que con el tiempo se harán algunos progresos considerables en la explicación de ciertos fenómenos. Nos encontramos en disposición de hacer un gran número de experimentos que nos pueden proporcionar data más que suficientes, por lo que sólo falta la habilidad para emplearlos adecuadamente. No pierdo la esperanza de que se logre seguir adelante a partir de los primeros pasos que se han dado, ahora que el análisis infinitesimal nos ha revelado la forma de conjugar la geometría y la física y que la dinámica nos ha enseñado las leyes generales de la naturaleza.

§ 27. **FILALETES.** Los espíritus aún están más alejados de nuestro conocimiento. No somos capaces de formarnos idea alguna sobre sus diferentes órdenes y, sin embargo, el mundo intelectual es con toda seguridad más grande y más bello que el mundo material.

TEÓFILO. Esos mundos siempre son perfectamente paralelos en cuanto a las causas eficientes, pero no en cuanto a las finales, pues a medida que los espíritus van dominando la materia producen en ella maravillosas ordenaciones. Se hace evidente en los cambios que los hombres han hecho para embellecer la superficie de la Tierra, como pequeños dioses que imitan al Gran Arquitecto del universo aunque no sea más que mediante el empleo de los cuerpos y sus leyes. ¿Qué no se puede conjeturar a partir de esa inmensa multitud de espíritus que nos superan? Y como los espíritus forman, todos juntos, una especie de Estado bajo el poder de Dios, cuyo gobierno es perfecto, nos encontramos muy lejos de comprender el sistema de ese mundo inteligible y de concebir las penas y las recompensas que hay preparadas en él para aquellos que las merezcan de acuerdo con la razón más exacta, y de figurarnos lo que ningún ojo ha visto, ni ningún oído escuchado, ni ha entrado jamás en el corazón del hombre. No obstante, esto nos permite saber que poseemos todas las ideas individuales que son necesarias para conocer los cuerpos y los espíritus, pero no el detalle suficiente para conocer los hechos ni sentidos lo suficientemente penetrantes como para desentrañar las ideas confusas, ni lo suficientemente extensos como para percibirlas en su totalidad.

§ 28. **FILALETES.** En cuanto a la conexión, cuyo conocimiento nos falta en las ideas que tenemos, iba a decirle que las afecciones mecánicas de los cuerpos no tienen ninguna relación con las ideas de los colores, los sonidos, los olores y

los sabores, el placer y el dolor; y que su conexión no depende más que del capricho y la voluntad arbitraria de Dios. Pero recuerdo que usted considera que hay una perfecta correspondencia, aunque no siempre se trate de un parecido total, y que sin embargo reconoce que el excesivo detalle de las pequeñas cosas que en ella intervienen nos impide desentrañar lo que está oculto, si bien todavía confía en que nos podamos aproximar mucho y por eso no le gusta que se afirme, tal como hace mi ilustre autor, § 29, que emprender semejante investigación constituye una pérdida de tiempo, por miedo a que tal creencia perjudique al desarrollo de la ciencia. Le habría hablado igualmente de la dificultad que había hasta ahora para explicar la conexión entre el alma y el cuerpo, ya que era inconcebible que un pensamiento pudiera producir un movimiento en el cuerpo o que un movimiento pudiera producir un pensamiento en el espíritu. Pero desde que he comprendido su hipótesis de la armonía preestablecida me parece que dicha dificultad, que antes suponía un motivo de desesperación, se ha resuelto ahora de repente y casi mágicamente. § 30. Queda, por tanto, la tercera causa de nuestra ignorancia, a saber, que no seguimos las ideas que tenemos o que podemos tener y no ponemos empeño en encontrar las ideas intermedias y por ello ignoramos las verdades matemáticas, a pesar de que no haya ninguna imperfección en nuestras facultades ni ninguna incertidumbre en las cosas mismas. El mal uso de las palabras es lo que más ha contribuido a impedirnos encontrar la adecuación o inadecuación entre las ideas, y los matemáticos, que forjan sus pensamientos independientemente de los nombres y están acostumbrados a representar en su espíritu las ideas mismas en lugar de los sonidos, han evitado con ello una gran parte del embrollo. Si los hombres hubieran actuado en sus

descubrimientos del mundo material como lo han hecho con respecto a los descubrimientos del mundo intelectual, y si lo hubieran confundido todo en un caos de términos de significado incierto, habrían discutido sin cesar sobre las regiones, las mareas, la construcción de los barcos y las rutas, jamás se hubiera cruzado la línea y las antípodas serían todavía tan desconocidas como lo eran cuando se afirmaba que defender su existencia constituía una herejía.

TEÓFILO. Esta tercera causa de nuestra ignorancia es la única repudiable. Y, como puede ver, señor, la pérdida de la esperanza de llegar más lejos va implícita en ella. Este desánimo causa mucho daño y hay personas sabias y estimables que han impedido los progresos de la medicina por la falsa creencia de que trabajar en ello constituía un esfuerzo inútil. Si se fija en cómo los filósofos aristotélicos del pasado hablaban de los meteoros, como, por ejemplo, del arcoíris, comprobará que creían que no había que aspirar a explicar con precisión sólo ese fenómeno; y las propuestas de Maurolico[41], y más tarde de Marco Antonio de Dominis[42], les parecían como un vuelo de Ícaro. No obstante, lo que vino después acabó desilusionando al mundo. El mal uso de los términos ha sido responsable de gran parte del desorden que existe en nuestros conocimientos, no sólo en ámbito de la moral y en la metafísica, o en lo que usted denomina el mundo intelectual, sino también en la medicina, donde dicho abuso de los términos es cada vez mayor. No siempre podemos servirnos de las figuras como en geometría, pero el álgebra demuestra que se pueden hacer grandes descubrimientos sin necesidad de recurrir a las ideas mismas de las cosas. Al hilo de la supuesta herejía de las antípodas, mencionaré de pasada que es cierto que Bonifacio, arzobispo de Maguncia, le envió una carta al papa acusando a Virgilio de Salzburgo[43] y que el papa respondió de

una forma que daba a entender que pensaba de forma bastante similar a la de Bonifacio; pero tampoco parece que la acusación haya tenido mayores consecuencias. Virgilio nunca rechazó su idea y los dos antagonistas son considerados ahora santos. Los eruditos de Baviera, que consideran a Virgilio como un apóstol de Carintia y de las regiones vecinas, han defendido su figura.

Capítulo IV. De la realidad de nuestro conocimiento

§ 1. FILALETES. Alguien que no haya comprendido la importancia de tener buenas ideas y de entender la adecuación e inadecuación creerá que al razonar sobre ello con tanto esmero estamos haciendo castillos en el aire y que nuestro sistema solamente se basa en lo ideal y en lo imaginario. Alguien extravagante, con una fértil imaginación, contará con la ventaja de tener ideas más dinámicas y en mayor número, y, por consiguiente, también tendrá más conocimiento. Hay tanta certeza en las visiones de un entusiasta como en los razonamientos de un hombre con sentido común, siempre y cuando el entusiasta hable consecuentemente; y es tan cierto decir que una arpía no es un centauro como decir que un cuadrado no es un círculo. § 2. A todo esto contesto que nuestras ideas concuerdan con las cosas. § 3. Pero alguien se preguntará que cuál es el criterion. § 4. Le respondo que, en primer lugar, dicha concordancia es manifiesta con respecto a las ideas simples de nuestro espíritu, pues al no poder formarlas por sí mismo, es necesario que sean producidas por las cosas que ejercen una influencia en él; y, en segundo lugar,

§ 5, que como todas nuestras ideas complejas (excepto las de las sustancias) son arquetipos que el espíritu ha creado por sí mismo y que no ha destinado a ser copias de lo que quiera que sea, ni las ha relacionado con la existencia de ninguna cosa como si fuera su original, tienen que tener la conformidad necesaria con las cosas para constituir un conocimiento real.

TEÓFILO. Nuestra certeza sería pequeña o más bien nula si no hubiera otro fundamento para las ideas simples que lo que proviene de los sentidos. ¿Acaso ha olvidado, señor, que he mostrado que las ideas están originalmente en nuestro espíritu y que incluso nuestros pensamientos provienen de nuestro interior, sin que las demás criaturas puedan tener una influencia inmediata sobre el alma? Por otra parte, el fundamento de nuestra certeza con respecto a las verdades universales y eternas se halla en las ideas mismas, independientemente de los sentidos, al igual que las ideas puras e inteligibles no dependen de los sentidos; como, por ejemplo, la idea del ser, la del uno, la de la mismidad, etc. Pero las ideas de las cualidades sensibles, como el color, el sabor, etc. (que, en efecto, no son más que fantasmas), provienen de los sentidos, es decir, de nuestras percepciones confusas. Y el fundamento de la verdad de las cosas contingentes y singulares se halla en el éxito, que hace que los fenómenos de los sentidos estén relacionados precisamente de la forma en que las verdades inteligibles lo requieren. He ahí la diferencia que se debe hacer, mientras que la que usted hace en este punto entre las ideas simples y compuestas y las ideas compuestas que pertenecen a las sustancias y a los accidentes creo que carece de fundamento, pues todas las ideas inteligibles tienen sus arquetipos en la posibilidad eterna de las cosas.

§ 6. FILALETES. Es verdad que nuestras ideas compuestas no necesitan arquetipos fuera del espíritu más que cuando se

trata de una sustancia existente que efectivamente debe conectar fuera de nosotros dichas ideas complejas con las ideas simples de las que están compuestas. El conocimiento de las verdades matemáticas es real, aunque se apoye únicamente en nuestras ideas y no sea posible encontrar en ninguna parte un círculo perfecto. No obstante, nos aseguramos de que las cosas existentes concuerdan con nuestros arquetipos conforme vamos comprobando que lo que damos por supuesto existe en realidad. § 7. Eso también sirve para justificar la realidad de las cosas morales. § 8. Y los Officiis[44] de Cicerón no dejan de ser conformes a la verdad por el hecho de que no haya ninguna persona en el mundo que rija su vida siguiendo al pie de la letra el modelo de hombre de bien que su autor describe. § 9. Pero (alguien dirá) si las ideas morales proceden de nuestra invención, ¿qué extraña noción no tendremos de la justicia y de la templanza? § 10. Yo contesto que la incertidumbre sólo está presente en el lenguaje, porque no siempre se entiende lo que se dice o no siempre se entiende del mismo modo.

TEÓFILO. También podría responder, señor, y de forma más acertada, según me parece, que las ideas de la justicia y la templanza no son de nuestra invención, como tampoco las del círculo o de cuadrado. De hecho, creo que ya lo he dejado bastante claro.

§ 11. **FILALETES.** En cuanto a las ideas de las sustancias, que existen fuera de nosotros, nuestro conocimiento es real en tanto se adecua a esos arquetipos: en ese sentido, el espíritu no debe combinar las ideas arbitrariamente, tanto más cuanto que hay muy pocas ideas simples sobre las cuales podamos afirmar que pueden o no pueden existir juntas en la naturaleza más allá de lo que las observaciones sensibles nos permiten suponer.

TEÓFILO. Eso se debe, como ya he dicho más de una vez, a que esas ideas son confusas cuando la razón no puede

determinar su compatibilidad o conexión, al igual que las de las cualidades particulares de los sentidos.

§ 13. **FILALETES.** También es bueno con respecto a las sustancias existentes no limitarse a los nombres, o a las especies, que suponemos que establecen los nombres. Esto me hace volver a lo que hemos dicho en varias ocasiones sobre la definición de hombre. Supongamos que hay un inocente que ha vivido ya cuarenta años sin mostrar el menor indicio de razón, ¿acaso no se podría decir que se halla en un punto medio entre el hombre y la bestia? Esto se podría considerar como una paradoja muy audaz o incluso una falsedad con consecuencias muy peligrosas. No obstante, yo antes pensaba, y aún lo piensan algunos amigos míos a los que no he conseguido desengañar, que el hecho de que los dos nombres, hombre y animal, signifiquen especies diferentes, tan bien marcadas en la naturaleza mediante esencias reales que no hay lugar para una especie intermedia, como si todas las cosas hubieran sido vaciadas en moldes según el número exacto de las esencias, se debía solamente a un prejuicio basado en esa falsa suposición. § 14. Cuando se le pregunta a uno de esos amigos míos a qué especie de animal pertenecen los inocentes de los que hablábamos si no son ni hombres ni bestias, responden que son inocentes y punto. Cuando además se les pregunta en qué se convertirán en el otro mundo, nuestros amigos contestan que no les importa saberlo ni investigarlo. Que se mantenga en pie o que caiga es asunto de su amo (Rom XIV, 4), que es bueno y fiel y no dispone de sus criaturas según los restringidos límites de nuestros pensamientos o de nuestras opiniones particulares y no los distingue en función de los nombres y especies que a nosotros nos plazca imaginar; que nos basta con saber que los que sean capaces de recibir instrucción serán llamados a rendir cuentas de su conducta y recibirán su salario según lo que

hayan hecho mientras estaban en el cuerpo (II Co V, 10). § 15. Le expondré también el resto de sus razonamientos. La cuestión (dicen ellos) de si se debe privar a los imbéciles de un estado posterior se apoya en dos suposiciones igualmente falsas; la primera es que todo ser que tiene la forma y apariencia exterior de un hombre está destinado a un estado de inmortalidad después de la vida; y la segunda es que todo lo que nazca como humano debe disfrutar de dicho privilegio. Quite tales imaginaciones y verá que este tipo de cuestiones son ridículas y carecen de fundamento. En efecto, creo que se debe rechazar la primera suposición y que nadie está tan perdido en la materia como para creer que la vida eterna se debe a alguna figura de masa material y que la masa debe tener sentimientos eternamente porque ha sido moldeada a partir de esa figura. § 16. Pero la segunda suposición acude en su auxilio: se dice que el inocente nace de padres razonables y, por consiguiente, tiene que tener un alma razonable. Desconozco a partir de qué regla lógica se puede extraer semejante conclusión y cómo después de eso se puede atrever alguien a destruir criaturas mal constituidas y deformes. ¡Oh!, exclamarán, ¡son monstruos! Pues será así, pero ¿qué es entonces ese inocente, siempre intratable? ¿Es un defecto en el cuerpo lo que produce un monstruo y no un defecto en el espíritu? Con eso volvemos a la primera suposición, ya refutada, según la cual basta con el exterior. Un inocente bien formado es un hombre y, según se cree, tiene un alma razonable aunque no sea visible. Pero póngale las orejas un poco más grandes y puntiagudas y la nariz un poco más chata de lo normal y empezará a tener dudas. Póngale una cara más estrecha, más aplanada y más larga y listo: ya estará usted totalmente decidido. Y si la cabeza fuera exactamente igual a la de algún animal, entonces no le cabría duda de que es un

monstruo y le serviría a usted como prueba de que no tiene alma razonable y debe ser destruido. Le pregunto ahora dónde encontrar la justa medida y los límites de lo que es un alma razonable. Hay fetos humanos, mitad bestias, mitad hombres, y otros cuyas tres cuartas partes pertenecen a uno y una cuarta parte al otro. ¿Cómo determinar exactamente los rasgos que indican la presencia de razón? Además, ¿no puede ser que dicho monstruo sea una especie intermedia entre el hombre y la bestia? Pues así es el inocente del que estamos hablando.

TEÓFILO. Me sorprende que retome un asunto que ya hemos examinado bien, y además más de una vez, y que no haya adoctrinado mejor a sus amigos. Si distinguimos al hombre de la bestia por la facultad de razonar, no existe ningún punto intermedio: el animal en cuestión, o la tiene o no la tiene; pero como esa facultad en ocasiones no es visible, se puede juzgar a partir de indicios que no son demostrativos de la verdad hasta que la razón se revele. De hecho sabemos, a partir del caso de algunos que la han perdido o que al final han podido ejercerla, que su función puede estar en suspenso. El nacimiento y el aspecto exterior permiten presumir lo que está escondido, pero la presunción basada en el nacimiento deja de ser válida (eliditur) cuando la figura es extremadamente diferente de la figura humana, como la de aquel animal nacido de una mujer en Zelanda, según relata Lieven Lemse[45] (libro I, cap. 8), que tenía un pico ganchudo, el cuello largo y redondo, ojos brillantes, un rabo puntiagudo y una gran agilidad para corretear por la habitación ya de recién nacido. Habrá quien diga que hay monstruos o hermanos de los lombardos (como antaño los llamaban los médicos porque decían que las mujeres de Lombardía tenían una cierta predisposición a dar a luz este tipo de criaturas) cuyo aspecto externo es más similar al humano. Pues será así, pero ¿cómo (dirá usted) se pueden

determinar los límites exactos para considerar que la figura es humana? Le puedo contestar que cuando un asunto se basa en conjeturas no hay nada preciso. Y ahí se acaba el tema. Habrá quien objete que a pesar de que ese inocente no dé muestras de tener razón se le considera hombre y que si tuviera un aspecto monstruoso ya no lo sería, lo cual demuestra que se tiene más en cuenta el aspecto que la razón. Pero, ¿da muestras de tener razón ese monstruo? Sin duda, no. Así que, como puede ver, le faltan más cosas que al inocente. La ausencia del ejercicio de la razón suele ser temporal, aunque en aquellos que esa ausencia va acompañada de una cabeza de perro no es sólo temporal. Por lo demás, si dicho animal con aspecto humano no es un hombre, tampoco hay ningún problema en mantenerlo vivo mientras su condición no sea segura. Y tanto si tiene un alma razonable como si tiene un alma que no lo es, Dios no lo habrá hecho por nada. Además, con respecto al alma de aquellos hombres que se quedan para siempre en un estado similar al de la primera infancia cabe decir que su suerte será la misma que la de las almas de los niños que mueren en la cuna.

Capítulo V. De la verdad en general

§ 1. FILALETES. Hace varios siglos que se intenta saber qué es la verdad. § 2. Nuestros amigos creen que es la conjunción o la separación de los signos según las cosas se adecuen o no entre sí. Por la conjunción o la separación de los signos hay que entender lo que de otro modo se denomina proposición.

TEÓFILO. Pero un epíteto no constituye una proposición, como, por ejemplo, el hombre sabio, y sin embargo hay una conjunción de dos términos. Del mismo modo, negación es otra cosa distinta de separación, pues decir hombre y, tras un pequeño intervalo, pronunciar sabio, no implica negar. Por otra parte, lo que se expresa propiamente mediante la proposición no es la adecuación o la inadecuación. Entre dos huevos hay conveniencia; entre dos enemigos, desconveniencia. Es una forma muy particular de adecuarse o no. Por tanto, creo que dicha definición no logra explicar la clave de lo que trata. Pero lo que menos me agrada en su definición de la verdad es que la verdad se busque en las palabras. Así, el mismo sentido expresado en latín, alemán, inglés o francés no constituiría la misma verdad, y habría que afirmar, como hace el señor Hobbes[46], que la verdad depende del capricho de los hombres, lo cual es hablar de una forma muy extraña. Incluso hay quien atribuye la verdad a Dios que, y esto me lo reconocerá usted (creo), no necesita ninguna señal. En fin, no es la primera vez que me sorprendo con el humor con el que sus amigos se deleitan en convertir las esencias, especies, verdades nominales.

FILALETES. No vaya tan rápido. En los signos incluyen las ideas, de modo que las verdades podrán ser mentales o nominales, según los tipos de signos.

TEÓFILO. Entonces también tendremos verdades literales que podremos dividir en verdades de papel o de pergamino, y de tinta negra ordinaria o de tinta de imprenta, ya que habría que distinguirlas según los signos. Mejor será, pues, situar las verdades en esa relación entre los objetos de las ideas que hace que una esté incluida o no en la otra. Es algo que no depende de las lenguas y lo tenemos en común con Dios y con los ángeles; y cuando Dios nos manifiesta una verdad, adquirimos

la que se encuentra en su entendimiento, ya que aunque haya una diferencia infinita entre sus ideas y las nuestras en cuanto a perfección y extensión, siempre es cierto que todos estamos de acuerdo en la misma relación. Y es en esa relación donde debemos situar la verdad. Por lo tanto, cabe distinguir entre verdades, que son independientes de nuestro capricho, y expresiones, que inventamos según nos parece.

§ 3. FILALETES. Es muy cierto que los hombres, incluso en su espíritu, colocan las palabras en lugar de las cosas, sobre todo cuando las ideas son complejas e indeterminadas. Pero también es cierto, como ha observado usted, que el espíritu en tal caso se conforma simplemente con marcar la verdad, aunque por el momento no la entienda, con la convicción de que de él depende entenderla cuando quiera. Por otra parte, § 5 la acción que se ejerce al afirmar o negar es más fácil de concebir reflexionando sobre lo que ocurre en nosotros que explicándola con palabras. § 6. Por tal motivo no nos debe parecer mal que, a falta de algo mejor, se haya hablado de juntar o separar. § 8. Coincidirá conmigo también en que a las proposiciones, como mínimo, se las puede denominar verbales, y que cuando son verdaderas, entonces son verbales y también reales, pues, § 9, la falsedad consiste en unir los nombres de manera diferente a como sus ideas se adecuan o no entre sí. Cuando menos, § 10, las palabras constituyen importantes vehículos de la verdad. § 11. Asimismo, existe una verdad moral, que consiste en hablar de las cosas según la convicción de nuestro espíritu, y, por último, hay también una verdad metafísica, que es la existencia real de las cosas conforme a las ideas que de ellas tenemos.

TEÓFILO. A la verdad moral algunos la denominan veracidad, y la verdad metafísica es considerada vulgarmente por los metafísicos como un atributo del ser, aunque es un

atributo bastante inútil y prácticamente vacío de sentido. Conformémonos con buscar la verdad en la correspondencia entre las proposiciones que se hallan en el espíritu y las cosas a las que hacen referencia. Es cierto que también he atribuido la verdad a las ideas, al decir que las ideas pueden ser verdaderas o falsas; pero en ese caso lo entiendo como la verdad de las proposiciones que afirman la posibilidad del objeto que corresponde a la idea. Y en ese mismo sentido se puede afirmar también que un ser es verdadero, es decir, que es verdadera la proposición que afirma su existencia efectiva o al menos posible.

Capítulo VI. De las proposiciones universales, de su verdad y de su certeza

§ 2. FILALETES. Todo nuestro conocimiento se basa en verdades generales o particulares. Jamás podremos hacer que otros comprendan adecuadamente las primeras, que son las más importantes, y rara vez las comprenderemos nosotros mismos, a menos que sean concebidas y expresadas mediante palabras.

TEÓFILO. Creo que también existen otras marcas que pueden producir ese mismo efecto, como se puede ver, por ejemplo, en los caracteres de los chinos. Y se podría introducir un carácter universal muy popular, y mejor que el suyo, empleando, en lugar de palabras, pequeñas figuras que representaran las cosas visibles mediante el trazo y las cosas

invisibles a través de cosas visibles que las acompañen, junto con determinadas marcas adicionales que fueran adecuadas para indicar las flexiones y las partículas. Esto serviría, en primer lugar, para comunicarnos fácilmente con países lejanos. Pero si también se introdujera entre nosotros, sin renunciar por ello a la escritura corriente, dicha escritura sería de gran utilidad para enriquecer la imaginación y producir pensamientos menos sordos y menos verbales que los que ahora tenemos. Es cierto que, como no todo el mundo tiene habilidad para dibujar, muchas personas se verían obligadas (salvo en el caso de los libros que vinieran impresos de esa manera, que todo el mundo aprendería pronto a leer) a utilizar tal escritura sólo mediante una especie de impresión, es decir, sirviéndose de unas figuritas grabadas listas para ser impresas en papel, a la que después se le podría añadir con una pluma las marcas de las flexiones y de las partículas. Pero, con el tiempo, todo el mundo aprendería la técnica desde la infancia para no privarse de la comodidad de dicho carácter figurado, el cual hablaría verdaderamente a los ojos y gozaría de una aceptación total por parte del pueblo, al igual que los campesinos tienen ya unos almanaques que les dicen sin palabras una buena parte de lo que quieren saber. Incluso recuerdo haber visto unos impresos satíricos grabados a buril un tanto enigmáticos en los que había unas figuras significantes por sí mismas, mezcladas con palabras, mientras que nuestras letras y los caracteres chinos únicamente son significativos como consecuencia de la voluntad de los hombres (ex instituto)[47].

§ 3. FILALETES. Creo que su idea se realizará algún día, pues esa escritura me parece cómoda y natural y, además, parece que podría ser bastante útil para aumentar la perfección del espíritu y hacer que nuestras concepciones fueran más reales. Pero, volviendo a los conocimientos generales y a su

certeza, conviene señalar que hay certeza de verdad y también certeza de conocimiento. Cuando las palabras se unen en las proposiciones de forma que expresan exactamente la adecuación o inadecuación tal como realmente es, se trata de una certeza de verdad; y la certeza de conocimiento consiste en percibir la adecuación o inadecuación entre las ideas en tanto está expresada en las proposiciones: es lo que comúnmente se llama estar seguro de una proposición.

TEÓFILO. En efecto, ese último tipo de certeza también puede ser suficiente sin que haya necesidad de emplear palabras, y no consiste en otra cosa más que en un perfecto conocimiento de la verdad, mientras que la primera especie de certeza no parece ser otra cosa sino la verdad misma.

§ 4. FILALETES. Ahora bien, como no podemos estar seguros de la verdad de ninguna proposición general, a menos que conozcamos los límites precisos del significado de los términos de los que está compuesta, sería necesario que conociéramos la esencia de cada especie, lo cual no resulta complicado con respecto a las ideas simples y los modos. Pero, en el caso de las sustancias, donde en teoría una esencia real distinta de la nominal determina las especies, la extensión del término general es muy incierta pues desconocemos dicha esencia real y, por consiguiente, no podemos estar seguros en ese sentido de ninguna proposición general hecha a propósito de tales sustancias. Pero si suponemos que las especies de las sustancias no son otra cosa más que la reducción de los individuos sustanciales a determinados tipos organizados bajo diversos nombres generales según se adecuen a las diferentes ideas abstractas que designamos mediante tales nombres, entonces no cabe la posibilidad de dudar de que una proposición que se conoce como es debido sea verdadera o no.

TEÓFILO. No sé, señor, por qué motivo retoma un asunto sobre el que ya hemos discutido bastante y que yo creía zanjado. Pero finalmente me alegro, pues (según lo creo) me brinda usted una muy buena oportunidad para desengañarle una vez más. Le diré, pues, que podemos estar seguros, por ejemplo, de mil verdades que se refieran al oro o a ese cuerpo cuya esencia interna es conocida por tener la mayor pesadez conocida aquí en la Tierra o por tener la mayor ductilidad u otras características. De este modo, podemos afirmar que el cuerpo con la mayor ductilidad conocida es también el más pesado de todos los cuerpos conocidos. Es cierto que no es imposible que todo lo que hemos observado hasta ahora en el oro lo encontremos un día en dos cuerpos discernibles por otras cualidades nuevas y que, por tanto, ya no fuera la especie ínfima, tal como se le considera ahora de forma provisional. Es igualmente posible que si uno de los tipos fuera escaso y el otro común se considerase oportuno reservar el nombre de oro auténtico sólo para la especie escasa, para así poder seguir usándola como moneda aplicándole nuevas pruebas específicas. No se pondría en duda que la esencia interna de las dos especies fuera diferente, y aun cuando la definición de una sustancia existente de forma efectiva no estuviera bien determinada en todos los aspectos (como ciertamente no lo está la del hombre en cuanto al aspecto externo), no por ello dejaríamos de tener una infinidad de proposiciones generales sobre dicha sustancia derivadas de la razón y de las demás cualidades que se reconocen en ella. Todo cuanto se puede decir sobre tales proposiciones generales es que en el caso de que se considere al hombre como la especie ínfima, y se limite esta a la raza de Adán, entonces no se dispondrá de esas propiedades del hombre a las que se denomina in quarto modo, o que puedan enunciarse a su respecto mediante una

proposición recíproca o simplemente convertible, salvo de forma provisional, como cuando se afirma que el hombre es el único animal razonable. Y al considerar como hombre a los de nuestra raza, lo provisional consiste en sobreentender que es el único animal razonable de entre los que conocemos, ya que es posible que un día existan otros animales que tengan en común con los descendientes de los hombres actuales todo cuanto hemos señalado hasta ahora, pero cuyo origen sea diferente. Es como si unos australianos imaginarios vinieran a invadir nuestras tierras, en cuyo caso parece ser que encontraríamos alguna forma de distinguirlos de nosotros. Pero, de no ser así, y suponiendo que Dios hubiera prohibido la mezcla de ambas razas y que la redención de Jesucristo solamente fuera aplicable a la nuestra, se debería intentar crear marcas artificiales para distinguirlas entre sí. Existirían, sin duda, diferencias internas, pero como no serían reconocibles nos limitaríamos a la mera denominación extrínseca del nacimiento, que se intentaría acompañar de una marca artificial duradera que otorgara una denominación intrínseca y constituyera un modo constante de diferenciar nuestra raza de las demás. Todo esto no son más que imaginaciones, pues no necesitamos recurrir a tales distinciones porque somos los únicos animales razonables del planeta. No obstante, dichas imaginaciones sirven para conocer la naturaleza de las ideas, de las sustancias y de las verdades generales a su respecto. Pero si el hombre no fuera considerado la más baja especie ni fuera asimilado a la de los animales razonables de la raza de Adán, y si en su lugar significara un género común a varias especies que ahora pertenece a una sola raza conocida, pero que podría pertenecer también a otras distinguibles por el mero nacimiento o incluso por otras marcas naturales, como, por ejemplo, los supuestos australianos, entonces, decía, dicho género tendría

proposiciones recíprocas y la definición actual de hombre no sería provisional. Lo mismo ocurre con el oro: supongamos que un día contamos con dos tipos diferenciables, uno escaso y conocido hasta ahora, y otro común y tal vez artificial, descubierto con el paso del tiempo. Si el nombre de oro tuviera que reservarse para la especie actual, es decir, el oro natural y escaso, a fin de conservar la comodidad de la moneda de oro (que se basa en la escasez de dicha materia), la definición conocida hasta ahora a través de denominaciones intrínsecas habría sido sólo provisional y habría que completarla mediante nuevas marcas que se fueran descubriendo para poder así distinguir el oro escaso o de la especie antigua del nuevo oro artificial. Pero si el nombre de oro tuviera que ser común para las dos especies, es decir, si por oro se entendiera un género en el que hasta ahora no contemplábamos ninguna subdivisión y que creíamos que constituía una especie ínfima (pero solamente de manera provisional, hasta que la subdivisión fuera conocida), y si se encontrara un día una nueva especie, es decir, un oro artificial fácil de fabricar y que pudiera llegar a convertirse en relativamente común, la definición de dicho género, en ese sentido, no debería considerarse provisional sino perpetua. E incluso, sin entrar en los problemas de los nombres de hombre o de oro, con independencia del nombre que se dé a un género o a la especie ínfima conocida, y aun cuando no se le dé ninguno, todo lo que se acaba de decir seguiría siendo verdadero con respecto a las ideas, los géneros o las especies, y a veces las definiciones de los géneros solamente nos darán una definición provisional de las especies. No obstante, siempre se podrá pensar, y será razonable hacerlo, que existe una esencia real interna que, en virtud de una proposición recíproca, pertenece al género o a las especies, y que en condiciones normales es posible conocer por medio de marcas externas.

Hasta ahora he dado por supuesto que la raza no degenera o no cambia, pero, en el caso la misma raza se convirtiera en otra especie, entonces estaríamos tanto más obligados a recurrir a otras marcas y denominaciones intrínsecas o extrínsecas, sin atenernos a la raza.

§ 7. **FILALETES.** Las ideas complejas, justificadas por los nombres que le damos a las especies de las sustancias, son colecciones de ideas de determinadas cualidades cuya coexistencia hemos constatado en un soporte desconocido al que llamamos sustancia. Pero no podemos saber con certeza qué otras cualidades coexisten necesariamente con tales combinaciones, a menos que podamos descubrir su relación de dependencia con respecto a las cualidades primarias.

TEÓFILO. Antes ya señalé que lo mismo se observa en las ideas de los accidentes cuya naturaleza es un poco abstrusa, como las figuras usadas en geometría. Cuando se trata, por ejemplo, de la figura de un espejo que concentra todos los rayos paralelos en un punto que actúa como foco, se pueden encontrar varias propiedades de dicho espejo antes de conocer su construcción, pero se dudará de otras muchas inclinaciones que pueda tener mientras no encontremos en él lo que responde a la constitución interna de las sustancias, es decir, la construcción de la figura del espejo, que servirá de clave para el conocimiento ulterior.

FILALETES. Pero aunque conozcamos la constitución interna de ese cuerpo, en ella solamente podremos observar la dependencia que las cualidades primarias (o manifiestas, como usted las denomina) puedan tener, es decir: se podrá saber qué magnitudes, figuras y fuerzas motrices dependen de ella, pero jamás se conocerá la conexión que tienen con las cualidades segundas o confusas, o sea, con cualidades sensibles como los colores, los sabores, etcétera.

TEÓFILO. Eso es así porque usted todavía supone que dichas cualidades sensibles, o más bien las ideas que tenemos de ellas, no dependen naturalmente de las figuras y movimientos, sino solamente del capricho de Dios, que nos proporciona esas ideas. Parece haber olvidado, señor, los argumentos que le he expuesto más de una vez para rebatir esa opinión y hacerle ver que las ideas sensitivas dependen de los detalles de las figuras y los movimientos y que constituyen una expresión exacta de ellos, aunque no seamos capaces de desentrañar dichos detalles en medio de la confusión de una excesiva multitud y pequeñez de acciones mecánicas que afectan a nuestros sentidos. No obstante, si hubiéramos llegado hasta la constitución interna de algunos cuerpos entonces seríamos capaces de determinar cuándo deberían poseer dichas cualidades, que se reducirían por sí mismas a sus razones inteligibles, a pesar de que nunca estaría en nuestra mano reconocerlas sensiblemente en dichas ideas sensitivas, que son un resultado confuso de las acciones de los cuerpos sobre nosotros. Ahora disponemos de un análisis perfecto del verde como una mezcla de azul y amarillo y ocurre lo mismo: ya no tenemos prácticamente nada más que preguntar con respecto a sus ingredientes y, aun así, no somos capaces de extraer las ideas del azul y del amarillo a partir de nuestra idea sensitiva del verde, porque se trata de una idea confusa. Es más o menos lo mismo que ocurre cuando intentamos comprender la idea que subyace a los dientes de una rueda, es decir, la de la causa de la percepción de un transparente artificial: un fenómeno que he observado entre los relojeros y que se debe a la rápida rotación de una rueda dentada. Esa rotación hace que no se perciban los dientes y que en su lugar se perciba un transparente continuo imaginario originado por la sucesión de los dientes y sus intervalos y como la sucesión es tan rápida,

nuestro espíritu no es capaz de distinguirlos. Por tanto, los dientes de la rueda están presentes en la noción distinta de esta transparencia, pero no en la percepción sensitiva confusa, cuya naturaleza es ser y seguir siendo confusa; de otro modo, si la confusión cesara (como en el caso de que el movimiento fuera tan lento que se pudieran observar las partes y la sucesión), ya no sería ella, es decir, ya no sería esa ilusión de transparencia. Y como no hay necesidad de imaginar que es el capricho de Dios el que nos proporciona dicha ilusión, que sería independiente del movimiento de los dientes de la rueda y de sus intervalos, y como, por el contrario, nos percatamos de que es tan sólo una expresión confusa de lo que ocurre en el movimiento, una expresión que, como digo, consiste en que una sucesión de cosas se confunde en una simultaneidad aparente, resulta fácil determinar, por tanto, que lo mismo sucederá con respecto al resto de fantasmas sensitivos de los que aún no tenemos un análisis tan perfecto, como los colores, los sabores, etc. Estos, en efecto, merecen el nombre de ilusión más que el de cualidades, o incluso el de ideas. Y nos bastaría, en todos los sentidos, con entenderlas tan bien como entendemos la transparencia artificial, sin que resulte razonable ni posible pretender saber más, pues querer al mismo tiempo que esas ilusiones confusas persistan y que se pueda desentrañar sus ingredientes a partir de la ilusión misma constituye una contradicción. Sería como querer disfrutar del placer de ser engañado por una agradable perspectiva y pretender al mismo tiempo que el ojo capte el engaño, lo cual la estropearía. Es, en definitiva, un caso donde

nihilo plus agas
quam si des operam ut cum ratione insanias[48].

Pero es algo que le suele suceder a los hombres, que buscan un nodum in scirpo[49] y se crean problemas donde no los hay, preguntándose por aquello que no es posible resolver y lamentándose después ante su impotencia y los límites de su inteligencia.

§ 8. **FILALETES.** «Todo el oro es estable» es una proposición cuya verdad no podemos conocer con certeza, pues oro significa una especie de cosas caracterizada por una esencia real que la naturaleza le ha dado y nosotros ignoramos qué sustancias particulares pertenecen a dicha especie: por tanto, no podemos hacer esa afirmación con certeza, ni siquiera aunque se trate del oro. Y si se considera al oro como un cuerpo dotado de un cierto color amarillo, maleable, fusible y más pesado que cualquier otro cuerpo conocido, no resulta difícil determinar lo que es o no es oro; aun así, ninguna otra cualidad del oro puede ser afirmada o negada con certeza salvo aquello que descubramos que tiene una conexión o que es incompatible con la idea previa del oro. Ahora bien, al no conocerse ninguna conexión necesaria entre la estabilidad y el color, la pesadez y las demás ideas simples que he supuesto que componen la idea compleja que tenemos del oro, es imposible que podamos conocer con certeza la verdad de la proposición que afirma que todo el oro es estable.

TEÓFILO. Sabemos casi con tanta certeza que el más pesado de todos los cuerpos conocidos en la Tierra es estable como sabemos con certeza que mañana saldrá el sol. Es así porque lo hemos experimentado un millón de veces, es una certeza experimental y fáctica, aunque no conozcamos la relación entre la estabilidad y las demás cualidades de ese cuerpo. Por lo demás, no se deben oponer dos cosas que concuerdan y que se refieren a lo mismo. Cuando pienso en un cuerpo que es al mismo tiempo amarillo, fusible y resistente a

la copela, pienso en un cuerpo cuya esencia específica, aunque me resulte desconocida interiormente, hace emanar tales cualidades de su fondo y se da a conocer a través de ellas al menos de forma confusa. No veo nada malo en ello, ni que merezca la pena volver a la carga con tanta frecuencia para atacarlo.

§ 10. FILALETES. Por ahora, a mí me basta con saber que ese conocimiento de la estabilidad del más pesado de los cuerpos no procede de la adecuación o inadecuación de las ideas. Y pienso para mí que entre las segundas cualidades de los cuerpos y las potencias que se relacionan con ellas no seríamos capaces de nombrar dos cuya coexistencia necesaria o incompatibilidad pueda ser conocida con certeza, exceptuando las cualidades que pertenecen al mismo sentido y se excluyen necesariamente la una a la otra, como cuando se afirma que lo que es blanco no es negro.

TEÓFILO. Yo, en cambio, creo que sí: por ejemplo, todo cuerpo palpable (o que se puede sentir mediante el tacto) es visible. Todo cuerpo duro hace ruido cuando es golpeado en el aire. Los tonos de las cuerdas o de los hilos están en razón de las raíces cuadradas de los pesos que hacen que estén en tensión. Es cierto que lo que usted pide sólo funciona en la medida en que concibamos ideas distintas, unidas a las ideas sensitivas confusas.

§ 11. FILALETES. No siempre hay que imaginar que los cuerpos poseen sus cualidades por sí mismos independientemente de otra cosa. Un pedazo de oro, aislado de la impresión y de la influencia de cualquier otro cuerpo, perdería al instante su color amarillo y su pesadez; quizá también se volvería frágil y perdería su maleabilidad. Somos conscientes de hasta qué punto las plantas y los animales

dependen de la tierra, del aire y del sol; ¿quién sabe si las lejanas estrellas fijas no influyen también en nosotros?

TEÓFILO. Esa observación es muy buena, y aunque la contextura de determinados cuerpos nos resulte conocida lo cierto es que no podemos juzgar con suficiente criterio sobre sus efectos sin conocer el interior de los que les afectan y atraviesan.

§ 13. FILALETES. No obstante, nuestro juicio puede ir más lejos que nuestro conocimiento. Las personas que se dedican a hacer observaciones pueden profundizar más en los asuntos y, además, partiendo de algunas probabilidades deducidas de la observación exacta y de algunas apariencias reunidas a tal propósito, suelen hacer conjeturas acertadas sobre lo que la experiencia aún no les ha desvelado. Pero no por ello dejan de ser conjeturas.

TEÓFILO. Y si la experiencia justifica tales consecuencias de una forma constante, ¿no cree que por esa vía sea posible adquirir proposiciones seguras? Seguras, digo, al menos tanto como las que afirman, por ejemplo, que el más pesado de los cuerpos conocidos es estable y que el siguiente más pesado es volátil, pues me parece que la certeza (moral, se entiende, o física), y no la necesidad (o certeza metafísica) de esas proposiciones que se han aprendido solamente a través de la experiencia, y no mediante el análisis y la relación de ideas, ha quedado perfectamente establecida entre nosotros, y con razón.

Capítulo VII. De las proposiciones denominadas máximas o axiomas

§ 1. **FILALETES.** Hay un tipo de proposiciones que, bajo el nombre de máximas o axiomas, pasan por principios científicos, y a cuyo respecto, dado que son evidentes por sí mismas, nos hemos limitado a decir que son innatas, sin que nadie haya intentado nunca, que yo sepa, mostrar el motivo y el fundamento de tal extrema claridad que nos fuerza, por así decirlo, a otorgarles nuestro consentimiento. Sin embargo, no sería inútil iniciar una investigación en profundidad y comprobar si esa gran evidencia es exclusiva de dichas proposiciones, así como examinar hasta qué punto contribuyen al resto de nuestros conocimientos.

TEÓFILO. Esa investigación sería muy útil y, además, significativa. Pero no tiene que pensar, señor, que ha sido dejada de lado por completo. Observará en mil sitios que los filósofos escolásticos afirmaron que esas proposiciones son evidentes ex terminis, es decir, tan pronto como se comprenden sus términos, de modo que estaban persuadidos de que la fuerza de la convicción radica en el conocimiento de los términos, es decir, en la relación entre sus ideas. Pero los geómetras han hecho mucho más, ya que en no pocas ocasiones se han propuesto demostrarlas. Proclo[50] atribuía ya a Tales de Mileto[51], uno de los más antiguos geómetras conocidos, haber intentado demostrar las proposiciones que después Euclides supuso como evidentes. Se cuenta que Apolonio demostró otros axiomas y Proclo también lo afirma. El difunto señor Roberval, que ya rondaba los ochenta años, tenía la intención de publicar unos nuevos Elementos de geometría de los que creo haberle hablado ya[52]. Tal vez los nuevos Elementos del señor Arnauld[53], que dieron mucho de que hablar en ese momento, tuvieron algo que ver. Presentó una parte ante la Académie Royale des Sciences y algunos criticaron que dando por supuesto el axioma según el cual si a

dos iguales se añaden magnitudes iguales, aquellos resultan iguales, se pueda demostrar este otro, considerado de similar evidencia: si a dos iguales le restamos magnitudes iguales, permanecen iguales. Le decían que tenía que suponer los dos o demostrar los dos. Pero yo no compartía esa opinión, ya que creo que siempre que se trate de disminuir el número de axiomas se está ganando algo. Además, no cabe duda de que la suma es anterior a la resta, y más simple, ya que en la suma los dos términos se pueden emplear de forma intercambiable, lo cual no ocurre en la resta. El señor Arnauld y sus suposiciones iban más allá que las de Euclides. Puede ser válido para los principiantes, a quienes los escrúpulos les impiden avanzar, pero es diferente cuando se trata del establecimiento de la ciencia. Tal vez tanto uno como otro tuvieran razón. En lo que respecta a las máximas, a veces se las considera como proposiciones establecidas, sean evidentes o no. Es así como se las suele considerar en la moral e incluso en los tópicos de los lógicos, donde existe un buen número de ellas, aunque una parte contenga algunas bastante vagas y oscuras. Por lo demás, hace ya mucho que dije públicamente y en particular que sería importante demostrar todos los axiomas secundarios que solemos emplear reduciéndolos a axiomas primitivos o inmediatos e indemostrables, que son aquello que últimamente y en otras partes he denominado los idénticos.

§ 2. **FILALETES.** El conocimiento es evidente por sí mismo cuando la adecuación o inadecuación de las ideas se percibe de manera inmediata. § 3. Pero hay verdades que no se reconocen como axiomas y que no por ello son menos evidentes por sí mismas. Veamos si los cuatro tipos de adecuación de los que hemos hablado no hace mucho (cap. I, § 3, y cap. 3, § 7), a saber, la identidad, la conexión, la relación y la existencia real, nos proporcionan alguna. § 4. En cuanto a la identidad o la

diversidad, tenemos tantas proposiciones evidentes como ideas distintas, pues podemos negar una con respecto a la otra, como al decir que el hombre no es un caballo o que el rojo no es azul. Además, es tan evidente decir: lo que es, es, como decir: un hombre es un hombre.

TEÓFILO. Es cierto, y ya he señalado que es tan evidente decir ectéticamente en particular: A es A, como decir en general: se es lo que se es. Pero no siempre es seguro, como también he señalado ya, negar los sujetos de ideas diferentes entre sí, como si alguien quisiera afirmar que el trilátero (o lo que tiene tres lados) no es triángulo porque, en efecto, la trilateralidad no es la triangularidad; del mismo modo, si alguien hubiera dicho que las perlas del señor Sluse[54] (de las que le hablé no hace mucho) no son líneas de la parábola cúbica, se habría equivocado y, sin embargo, le habría parecido evidente a muchas personas. El difunto señor Hardy[55], consejero del Châtelet de París, excelente geómetra y orientalista muy versado en los antiguos geómetras y que publicó el comentario de Marinos[56] sobre los Data de Euclides, estaba tan convencido de que la sección del cono, llamada elipsis, es diferente de la sección oblicua del cilindro, que la demostración de Sereno[57] le parecía paralogística y no logré hacerle cambiar de idea con mis advertencias: cuando yo le frecuentaba, él tenía aproximadamente los mismos años que el señor Roberval[58] y yo era muy joven, una diferencia de edad que no me permitía resultarle demasiado persuasivo, si bien a pesar de ello teníamos una muy buena relación. Este ejemplo sirve para mostrar de pasada el efecto que los prejuicios pueden tener también en personas muy instruidas, pues él realmente era una de esas personas, e incluso se habla con gran estima del señor Hardy en la correspondencia del señor Descartes. Simplemente he mencionado este ejemplo

para mostrar hasta qué punto nos podemos equivocar al negar una idea ajena cuando no hemos profundizado lo suficiente allí donde es preciso hacerlo.

§ 5. **FILALETES.** Con respecto a la conexión o coexistencia, tenemos muy pocas proposiciones evidentes por sí mismas; sin embargo, sí que las hay, y parece que la siguiente proposición es evidente por sí misma: dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar.

TEÓFILO. Muchos cristianos se lo discutirán, como ya he dicho en otra parte, y seguro que tampoco estarán de acuerdo con esa proposición ni Aristóteles ni aquellos que después de él han admitido la existencia de condensaciones reales y exactas que reducen un mismo cuerpo entero a un lugar más pequeño que el que ocupaba antes y que, como el difunto señor Comenio[59] en un pequeño libro dedicado expresamente a este respecto, pretenden invertir la filosofía moderna mediante el experimento del arcabuz de viento. Si usted considera el cuerpo como una masa impenetrable, su enunciación será verdadera porque será idéntica o casi. Pero le negarán que el cuerpo real sea así. Cuando menos, le dirán que Dios podía hacerlo de otro modo, de forma que sólo se admitirá esa impenetrabilidad como algo conforme al orden natural de las cosas que Dios ha establecido, y del cual estamos seguros a partir de la experiencia, aunque por otra parte haya que reconocer que también constituye algo conforme a la razón.

§ 6. **FILALETES.** En cuanto a las relaciones de los modos, los matemáticos han formado varios axiomas como el que usted acaba de mencionar basándose únicamente en la relación de igualdad según la cual si de cosas iguales se sustraen cosas iguales, el resto es igual. Pero no es menos evidente, creo yo, que uno y uno es igual a dos y que si de cinco dedos de una

mano quita dos, y otros dos de la otra, el número de dedos restante será igual.

TEÓFILO. Que uno y uno son dos no es una verdad propiamente dicha, sino la definición de dos, aunque tiene esa parte de verdad y de evidencia que deriva del hecho de tratarse de la definición de algo posible. En cuanto al axioma de Euclides aplicado a los dedos de la mano, me gustaría dejar claro que es tan fácil concebir lo que dice con los dedos como comprobarlo con A y con B; pero, para no hacer varias veces lo mismo, se elabora un enunciado general y luego basta con ir haciendo subsunciones. Dicho de otra forma: es como si se prefiriera el cálculo con números particulares frente a las reglas universales, lo cual implicaría trabajar por debajo de nuestras posibilidades. Es mejor resolver el problema general de encontrar dos números cuya suma resulte en un número dado y cuya diferencia resulte también en un número dado, que buscar solamente dos números cuya suma dé 10 y cuya diferencia dé 6. Si en este segundo problema procedo al modo del álgebra numérica, combinado con el del álgebra especiosa[60], el cálculo será como sigue: supongamos que $a + b = 10$ y $a - b = 6$; entonces, al sumar la parte derecha con la derecha y la izquierda con la izquierda, resulta lo siguiente: $a + b + a - b = 10 + 6$, es decir (dado que $+ b$ y $- b$ se destruyen), $2a = 16$ o $a = 8$. Y al restar la parte derecha a la derecha y la izquierda a la izquierda (dado que quitar $a - b$ es como añadir $- a + b$), lo convierto en $a + b - a + b = 10 - 6$, es decir, $2b = 4$ o $b = 2$. De este modo, obtendría en realidad los números a y b que estoy pidiendo, que son 8 y 2, que responden a la ecuación, es decir, cuya suma da 10 y cuya resta da 6, pero no obtengo el método general para otros números diferentes que se quieran utilizar o que se puedan poner en lugar de 10 o 6, método que sin embargo podría encontrar con la misma facilidad que estos

dos números 8 y 2 poniendo x y v en lugar de los números 10 y 6. Procediendo de la misma manera que antes, tendremos que: $a + b + a - b = x + v$, es decir, $2a = x + v$ o $a = 1/2\ (x + v)$, y también tendremos que: $a + b - a + b = x - v$, es decir, $2b = x - v$ o $b = 1/2\ (x - v)$. Este cálculo nos permite obtener el teorema o canon general según el cual cuando se pidan dos números cuya suma y diferencia vengan dadas, no hay más que tomar para el mayor de los dos números que se piden la mitad de la suma hecha a partir de la suma y la diferencia dadas, y para el menor de los números que se piden, la mitad de la diferencia entre la suma y la diferencia dadas. También se comprueba que me las podría haber arreglado sin las letras si hubiera tratado a los números como letras, es decir, si en lugar de poner $2a = 16$ y $2b = 4$, hubiera escrito $2a = 10 + 6$ y $2b = 10 - 6$, lo cual me hubiera dado $a = 1/2\ (10 + 6)$ y $b = 1/2\ (10 - 6)$. Así, si hubiera considerado el 10 y el 6 como números generales, esto es, como si fueran las letras x y v, con el fin de obtener una verdad o un método más general, ya con el primer cálculo específico habría obtenido el cálculo general; mientras que considerando esos mismos caracteres 10 y 6 como los números que normalmente significan, obtendría un ejemplo sensible y que incluso podría servir de prueba. Pero como Viète[61] ha sustituido los números por letras para lograr una mayor generalidad, yo he querido reintroducir los caracteres de los números, ya que son más apropiados que las letras incluso en la especiosa. Lo he encontrado muy útil en los grandes cálculos para evitar los errores en ellos e incluso para aplicar pruebas tales como la del nueve[62] a mitad de la cuenta, sin esperar el resultado, cuando no hay más que números en lugar de letras. Esto suele ser posible cuando se usan los números como indicativos en las posiciones, de forma que las suposiciones resulten ser verdaderas en lo particular, además de ser útil para visualizar

las relaciones y los órdenes que no siempre se presentan de forma clara al espíritu cuando se usan sólo letras, como ya mostré en otra parte, cuando encontré que la buena característica es una de las mayores ayudas para el espíritu humano.

§ 7. **FILALETES.** En cuanto a la existencia real, que yo había considerado como el cuarto tipo de adecuación que se puede observar en las ideas, no es algo que nos pueda proporcionar algún axioma, ya que ni siquiera tenemos un conocimiento demostrativo de los seres que hay fuera de nosotros, salvo de Dios.

TEÓFILO. Siempre se puede afirmar que esta proposición: existo, es totalmente evidente, o bien de una verdad inmediata, pues se trata de una proposición que no puede ser demostrada mediante ninguna otra. Y afirmar: pienso, luego existo,o, no constituye una prueba propiamente dicha de la existencia a través del pensamiento, ya que pensar y ser pensante es la misma cosa; y afirmar: soy pensante, es como afirmar: soy. No obstante, puede tener motivos para excluir esta proposición de la categoría de los axiomas, pues se trata de una proposición de hecho basada en una experiencia inmediata y no es una proposición necesaria cuya necesidad se haga patente en la adecuación inmediata de las ideas. Al contrario, solamente Dios es capaz de ver cómo esos dos términos, el yo y la existencia, están relacionados, es decir, por qué yo existo. Pero si el axioma se considera de forma más general como una verdad inmediata o no demostrable, se puede afirmar que la siguiente proposición: soy, es un axioma, y en todo caso se puede asegurar que es una verdad primitiva o bien unum ex primis cognitis inter terminos complexos[63], es decir, que es una de las enunciaciones primarias conocidas. Esto hay que entenderlo dentro del orden natural de nuestros conocimientos, ya que

puede ocurrir que un hombre nunca haya pensado en formar expresamente tal proposición, la cual, sin embargo, le es innata.

§ 8. **FILALETES.** Siempre había pensado que los axiomas tienen poca influencia en las demás partes de nuestro conocimiento. Pero ha conseguido desengañarme, ya que usted mismo ha mostrado un uso importante de los idénticos. Sin embargo, le pido que me permita, señor, que exponga yo también las ideas que tenía en mi espíritu sobre este tema, pues sus aclaraciones podrán servir para que otros salgan de su error. § 8. Es una regla famosa en las escuelas filosóficas aquella que dice que todo razonamiento proviene de las cosas ya conocidas y admitidas, ex praecognitis et praeconcessis. Siguiendo esta regla parece que hay que considerar a las máximas como verdades conocidas en el espíritu antes de las demás, y las otras partes de nuestro conocimiento como verdades dependientes de los axiomas. § 9. Creía haber mostrado (libro I, cap. I) que tales axiomas no son los primeros en ser conocidos, pues el niño aprende mucho antes que la fusta que le muestro no es lo mismo que el azúcar que ha probado que cualquier axioma que usted pueda pensar. Pero usted ha establecido una diferencia entre los conocimientos singulares o experiencias de los hechos y los principios de un conocimiento universal y necesario (y para el cual reconozco que hay que recurrir a los axiomas), así como entre el orden accidental y el natural.

TEÓFILO. También he añadido que en el orden natural es anterior decir que una cosa es lo que es, que decir que no es otra cosa; pues no se trata de la historia de nuestros descubrimientos, que es diferente en diferentes personas, sino de la relación y del orden natural de las verdades, que es siempre el mismo. Pero su observación, a saber, que lo que el niño ve no es más que un hecho, merece también una mayor

reflexión, pues lo que experimentamos a través de los sentidos no produce verdades absolutamente ciertas (como ya había observado usted mismo, señor, no hace mucho) ni completamente exentas del peligro de la ilusión. Y es que si está permitido crear ficciones metafísicamente posibles, el azúcar podría transformarse en fusta de forma imperceptible para castigar al niño si ha sido malo, al igual que creemos que el agua se transforma en vino la víspera de Navidad para recompensarle, si su conducta ha sido adecuada. Pero nunca el dolor (dirá usted) que la fusta inflige será igual al placer que produce el azúcar. A eso le contesto que el niño tardará tanto en hacer de ello una proposición expresa como en captar el axioma según el cual no se puede afirmar a ciencia cierta que lo que es no es al mismo tiempo, aunque sea capaz de notar la diferencia entre el placer y el dolor, así como la diferencia entre apercibir y no apercibir.

§ 10. FILALETES. He aquí, sin embargo, muchas otras verdades que son tan evidentes por sí mismas como tales máximas. Por ejemplo, que uno y dos es igual a tres es una proposición tan evidente como el axioma que afirma que el todo es igual a todas sus partes tomadas en conjunto.

TEÓFILO. Parece olvidar, señor, que le he mostrado más de una vez que decir que uno y dos son tres no es más que la definición del término tres, de forma que decir que uno y dos son tres, es como decir que una cosa es igual a sí misma. En cuanto al axioma según el cual el todo es igual a todas sus partes tomadas en conjunto, Euclides no lo emplea de forma expresa. Por tanto, ese axioma necesita unos límites, pues hay que añadir que las partes no deben tener ninguna parte común entre ellas, ya que 7 y 8 son partes de 12 pero juntas componen más que 12. Un busto y un tronco considerados en conjunto son más que un hombre, aunque el tórax sea común a ambos. Sin

embargo, Euclides dice que el todo es mayor que su parte, de lo cual no cabe duda. Y decir que el cuerpo es mayor que el tronco no difiere del axioma de Euclides más que en el hecho de que este axioma se limita a lo necesario, sólo que al ejemplificarlo y revestirlo de cuerpos se consigue que lo inteligible se vuelva también sensible, pues decir: tal todo es mayor que su parte tal equivale, en efecto, a la proposición que afirma que el todo es mayor que una de sus partes pero con los rasgos cargados de cierta iluminación o adición; es como quien dice AB dice A. Por tanto, no hay que oponer aquí el axioma y el ejemplo como verdades diferentes al respecto, sino considerar que el axioma está incorporado en el ejemplo y hace que el ejemplo sea verdadero. Otra cosa es cuando la evidencia no se observa más que en el ejemplo mismo y la afirmación del ejemplo es una consecuencia y no solamente una subsunción de la proposición universal, como puede suceder también con relación a los axiomas.

FILALETES. Nuestro ilustre autor dice a este respecto: Me encantaría preguntarle a esos señores que afirman que cualquier otro conocimiento (que no es de hecho) depende de los principios generales innatos y evidentes por sí mismos qué principio necesitan para probar que dos y dos son cuatro. Pues la verdad de este tipo de proposiciones se puede llegar a conocer (según él) sin ayuda de ninguna prueba. ¿Qué opina usted, señor?

TEÓFILO. Digo que esperaba que estuviera usted bien preparado sobre ese tema. Suponiendo que cuatro signifique tres y uno, no es una verdad totalmente inmediata que dos y dos sean cuatro. Se puede demostrar, y aquí le enseño cómo:

Definiciones:

1) Dos es uno y uno;

2) tres es uno y dos;

3) cuatro es tres y uno.

Axioma. Realizando sustituciones por cosas iguales, la igualdad se mantiene.

Demostración:

2 y 2 es 2 y 1 y 1 (según la def. 1)	2 + 2
2 y 1 y 1 es 3 y 1 (según la def. 2)	2 + 1 + 1
3 y 1 es 4 (según la def. 3)	3 + 1
	4

Por tanto (según el axioma)

2 y 2 son 4, que es lo que había que demostrar.

En lugar de decir que 2 y 2 son 2 y 1 y 1, podría haber puesto que 2 y 2 es igual a 2 y 1 y 1, y lo mismo con los demás. Pero, para ir más rápido, se puede dar por sobreentendido en virtud de otro axioma que afirma que una cosa es igual a sí misma o que lo que es lo mismo es igual.

FILALETES. Esta demostración, por muy poco necesaria que sea en relación a su conclusión ampliamente conocida, sirve para mostrar hasta qué punto dependen las verdades de las definiciones y de los axiomas. Así, ya puedo prever lo que responderá ante las numerosas objeciones que se hacen contra el uso de los axiomas. Se objeta que dan lugar a una multitud innumerable de principios, pero eso ocurre cuando se cuentan entre los principios los corolarios que se derivan de las

definiciones con ayuda de algún axioma. Y como las definiciones o ideas son innumerables, los principios, en ese sentido, también lo serán, incluso si se da por supuesto, como usted hace, que los principios indemostrables son los axiomas idénticos. Se vuelven innumerables también por culpa de la ejemplificación, pero en el fondo se puede considerar que A es A y B es B son un mismo principio revestido de forma diferente.

TEÓFILO. Además, la diferencia entre los grados que hay en la evidencia hace que no esté de acuerdo con su célebre autor en que todas las verdades, a las que se llama principios, y que son evidentes por sí mismas porque están muy próximas a los primeros axiomas indemostrables, sean totalmente independientes y que unas no puedan aportar conocimientos o pruebas sobre otras. Siempre se pueden reducir o a los axiomas mismos o a otras verdades más próximas a los axiomas, como ha podido comprobar usted a partir de la verdad de que dos y dos son cuatro. Y también le acabo de exponer cómo el señor Roberval[64] disminuía el número de los axiomas de Euclides reduciendo a veces unos a otros.

§ 11. **FILALETES.** Ese juicioso escritor que nos ha proporcionado material para nuestras charlas admite que las máximas tienen su utilidad, pero cree que es más la de cerrar la boca a los obstinados que la de establecer las ciencias. Estaría encantado, dice, de que me mostraran alguna ciencia de las que se construyen sobre la base de esos axiomas generales con respecto a la cual no se pueda demostrar que también se sustentaría sin axiomas.

TEÓFILO. La geometría es, sin duda, una de esas ciencias. Euclides emplea expresamente los axiomas en las demostraciones, y el axioma según el cual dos magnitudes homogéneas son iguales cuando una no es ni mayor ni menor

que la otra constituye el fundamento de las demostraciones de Euclides y Arquímedes sobre el tamaño de las curvilíneas. Arquímedes empleó axiomas que Euclides no precisaba; por ejemplo, que de dos líneas donde cada una de ellas tiene su concavidad siempre en el mismo lado, la que encierra a la otra es la mayor. Tampoco es posible arreglárselas sin los axiomas idénticos en geometría, como, por ejemplo, el principio de contradicción o las demostraciones que conducen al imposible. Y en cuanto a los demás axiomas, que son demostrables, nos las podríamos arreglar sin ellos, hablando en términos absolutos, y extraer las conclusiones inmediatamente a partir de los idénticos y de las definiciones, pero la prolijidad de demostraciones y las repeticiones infinitas en las que caeríamos causarían entonces una confusión horrible si tuviéramos que volver a empezar siempre ab ovo[65], mientras que dando por supuestas las proposiciones intermedias, ya demostradas, se llega más lejos con mayor facilidad. Esta suposición de las verdades ya conocidas resulta útil especialmente con respecto a los axiomas, pues son tan recurrentes que los geómetras se ven obligados a utilizarlos en todo momento sin citarlos, de forma que sería erróneo creer que no están ahí por el hecho de que no siempre estén citados al margen.

FILALETES. Pero él objeta el ejemplo de la teología. Fue por medio de la revelación (dice nuestro autor) como nos llegó el conocimiento de esta santa religión y sin esa ayuda las máximas jamás habrían sido capaces de dárnosla a conocer. El conocimiento nos llega, pues, a partir de las cosas mismas o inmediatamente a partir de la infalible veracidad de Dios.

TEÓFILO. Es como si yo dijera: la medicina está basada en la experiencia; por tanto, la razón no sirve para nada. La teología cristiana, que es la verdadera medicina para las almas, se basa en la revelación, que responde a la experiencia. Pero

para hacer de ella un cuerpo completo hay que añadirle la teología natural, que se extrae de los axiomas de la razón eterna. Ese mismo principio de que la veracidad es un atributo de Dios y en el cual reconoce usted que se basa la certeza de la revelación, ¿no es acaso una máxima tomada de la teología natural?

FILALETES. Nuestro autor quiere que se distinga entre el medio para adquirir el conocimiento y el medio para enseñarlo, o bien entre enseñar y comunicar. Tras haber erigido escuelas y colocado en ellas a profesores para enseñar las ciencias que otros habían inventado, dichos profesores han empleado esas máximas para imprimir las ciencias en el espíritu de sus escolares y convencerles de algunas verdades particulares mediante los axiomas, mientras que las verdades particulares sirvieron a los primeros inventores para encontrar la verdad sin las máximas generales.

TEÓFILO. Me hubiera gustado que se nos hubiera justificado ese supuesto procedimiento mediante ejemplos de algunas verdades particulares. Pero, si se examinan las cosas con detenimiento, se observará que dicho procedimiento no se ha puesto en práctica en el establecimiento de las ciencias. Si un inventor no encuentra más que una verdad particular, entonces no es más que un inventor a medias. Si Pitágoras solamente hubiera observado que el triángulo cuyos lados son 3, 4 y 5 cumple con la propiedad de que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los lados (es decir, que 9 + 16 suma 25), ¿habría sido por ello el inventor de esa gran verdad que se aplica a todos los triángulos rectángulos y que ha pasado a la categoría de máxima para los geómetras? Es cierto que con frecuencia un ejemplo, que se examina por casualidad, le permite a alguien ingenioso darse cuenta de que puede buscar la verdad general, aunque encontrarla suele

constituir todo un problema; además de que este método de invención no es ni el mejor ni el más empleado por aquellos que proceden de forma ordenada y metódica y solamente recurren a él cuando otros métodos mejores resultan insuficientes. Hay quien cree que Arquímedes encontró la cuadratura de la parábola pesando un trozo de madera tallado de forma parabólica y que ese experimento particular le permitió encontrar la verdad general, pero quienes conocen la agudeza de ese gran hombre saben que no precisaba de semejante ayuda. No obstante, aunque la vía empírica de las verdades particulares hubiera sido el punto de partida para todos los descubrimientos, no habría sido suficiente para comunicarlos; de hecho, los mismos inventores se maravillan al observar las máximas y verdades generales cuando las alcanzan, pues de otro modo sus inventos serían muy imperfectos. Por tanto, todo lo que se puede atribuir a las escuelas y a los profesores es el haber recogido y organizado las máximas y las demás verdades generales: ojalá se hubiera hecho aún con más asiduidad y con más cuidado y selección, en cuyo caso las ciencias no estarían ahora tan dispersas y embrolladas. Por lo demás, reconozco que suele haber una diferencia entre el método que se utiliza para enseñar las ciencias y el que ha permitido encontrarlas, pero no es de eso de lo que se trata ahora. A veces, como ya he indicado, es el azar lo que ha dado lugar a los inventos. Si se hubieran tenido en cuenta esas ocasiones y se hubiera conservado su recuerdo para la posteridad (lo cual habría sido muy útil), el detalle habría constituido una parte muy considerable de la historia de las artes, pero no habría sido adecuado para construir sus sistemas. Es verdad que también algunas veces los inventores han procedido razonablemente, pero dando grandes rodeos. Creo que en los descubrimientos relevantes los autores habrían

hecho un gran favor al público si hubieran estado dispuestos a anotar con sinceridad en sus escritos los pasos que siguieron al realizar las pruebas; aunque si el sistema de la ciencia tuviera que seguir esas pautas sería como si en una vivienda acabada se quisiera conservar todo el material que el arquitecto ha necesitado para levantarla. Los buenos métodos para enseñar deben ser tales que mediante ellos la ciencia podría haber sido descubierta sin dificultad; y si no son empíricos, es decir, si las verdades son enseñadas mediante razones o pruebas extraídas de las ideas, será siempre mediante axiomas, teoremas, cánones y otras proposiciones generales de ese tipo. Otra cosa diferente es cuando las verdades son aforismos, como los de Hipócrates[66], es decir, verdades de hecho o generales, o, al menos, verdades aprendidas la mayoría de las veces mediante la observación o basadas en experimentos y de las que no se tienen razones del todo convincentes. Pero no vienen al caso, pues esas verdades no se conocen mediante la conexión entre las ideas.

FILALETES. He aquí la forma según la cual nuestro ingenioso autor cree que se ha introducido la necesidad de las máximas: las escuelas filosóficas instituyeron la disputa como la piedra de toque para la habilidad de las personas y adjudicaban la victoria a quien quedaba en pie en el campo de batalla y tuviera la última palabra; por eso, para poder convencer a los más obstinados, era necesario establecer máximas.

TEÓFILO. Sin duda, las escuelas de filosofía habrían hecho mejor uniendo la práctica a la teoría, como hacen las escuelas de medicina, química y matemáticas, y otorgando el premio a quien hubiera obrado mejor, sobre todo en el ámbito de la moral, y no a quien hubiera hablado mejor. No obstante, como hay materias en las que el discurso mismo es un efecto, y a

veces el único efecto y obra maestra que permite conocer la habilidad de una persona, como en las materias metafísicas, en algunos descubrimientos estaba justificado determinar la habilidad de las personas en función del éxito que hubieran tenido en las conferencias. Incluso se sabe que al comienzo de la Réformation[67] los protestantes invitaron a sus adversarios a participar en coloquios y debates y, a veces, si el público se pronunció a favor de la Reforma fue gracias al éxito obtenido en esos debates. También se sabe hasta qué punto es importante el arte de hablar y dar brillantez y fuerza a los argumentos y, si también se puede llamar así, el arte de debatir, en un Consejo de Estado y de guerra, en un tribunal, en una consulta sobre medicina e incluso en una conversación. En tales ocasiones nos vemos obligados a recurrir a este método y conformarnos con palabras en lugar de hechos por la simple razón de que se trata de acontecimientos o hechos futuros, en los que se lograría conocer la verdad ya demasiado tarde a través del efecto. Por tanto, el arte de debatir o combatir mediante argumentos (e incluyo aquí tanto la alegación de autoridades como la de ejemplos) es de gran envergadura e importancia, pero, por desgracia, está muy mal regulado y también por este motivo no se llega con frecuencia a ninguna conclusión o se llega a conclusiones erróneas. Por eso, más de una vez he tenido la intención de hacer algunas observaciones acerca de los coloquios de aquellos teólogos cuyo relato ha llegado hasta nosotros a fin de mostrar los defectos que se pueden señalar en ellos, y los remedios que se les podrían aplicar. En las consultas sobre negocios, la autoridad o la elocuencia suelen prevalecer cuando estas se enfrentan a la verdad, especialmente en el caso de que los más poderosos no dispongan de un espíritu muy firme. En pocas palabras: habría que reformar por completo el arte de conferenciar o debatir.

Con respecto a la ventaja de quien se queda con la última palabra, es algo que prácticamente sólo ocurre en las conversaciones libres, pues en los consejos, en los sufragios o en las votaciones las intervenciones se suceden en orden, bien porque se empiece o bien porque se acabe por el último de la fila. Es cierto que normalmente le corresponde al presidente empezar o acabar, es decir, proponer o concluir, pero sus conclusiones dependen de la pluralidad de voces. Y en las discusiones académicas existe la costumbre establecida de que el examinando o sustentante sea el que habla en último lugar, y el campo de batalla acabe casi siempre siendo suyo. Se trata de tentarle, y no de confundirle, pues de lo contrario sería actuar como un enemigo. Aunque, a decir verdad, en esas ocasiones casi nunca se busca hallar la verdad y, por eso, en una misma cátedra se defienden tesis opuestas en distintos momentos. De ahí que cuando mostraron a Casaubon[68] la sala de la Sorbona y le dijeron: He aquí un lugar donde se ha debatido durante muchos siglos, él contestó: ¿Y a qué conclusión se ha llegado?

FILALETES. Sin embargo, se intentó buscar una forma de que los debates no se prolongaran hasta el infinito y se pudiera decidir entre dos rivales igualmente expertos, a fin de que no acabara convirtiéndose en una serie infinita de silogismos. Para ello, se introdujeron ciertas proposiciones generales, la mayoría evidentes por sí mismas, que, al ser de una naturaleza tal que podían ser admitidas por todos los hombres con un consentimiento pleno, tenían que ser consideradas como medidas generales de la verdad y servir como principios (cuando los participantes no habían establecido otros), más allá de los cuales no se podía ir y a los que ambas partes se veían obligadas a atenerse. Y así, como las máximas recibieron el nombre de principios que no se podían negar en el debate y que daban por zanjada la cuestión, se les ha considerado por error

(según mi autor) fuente de conocimientos y fundamento de las ciencias.

TEÓFILO. Ojalá fueran utilizados en los debates, en cuyo caso no habría nada que añadir y al menos algo se concluiría. Además, ¿qué otra cosa mejor se podría hacer que reducir la controversia, es decir, las verdades discutidas, a verdades evidentes e indiscutibles? ¿Acaso no sería una forma de establecerlas de manera demostrativa? ¿Y quién puede poner en duda que esos principios que dan por zanjadas las discusiones estableciendo la verdad no constituyen al mismo tiempo la fuente de los conocimientos? Pues siempre y cuando el razonamiento sea bueno, no importa que uno lo haga de manera tácita en su despacho o que lo exponga públicamente en una cátedra. Y aun cuando estos principios fueran más bien peticiones que axiomas, entendiendo las peticiones como lo hacía Aristóteles y no como Euclides, es decir, como suposiciones que en principio se consideran aceptadas a la espera de que haya ocasión para probarlas, dichos principios siempre tendrían la utilidad de que gracias a ellos las demás cuestiones quedarían reducidas a un pequeño número de proposiciones. Por ese motivo yo soy el primer sorprendido cuando veo que se censura algo loable sobre la base de no sé qué prejuicio que incluso los hombres más eruditos pueden formarse por falta de atención, como se ve perfectamente en el ejemplo de su autor. Por desgracia, en las discusiones académicas se actúa de forma totalmente diferente: en lugar de establecer axiomas generales, se hace todo lo posible para debilitarlos mediante distinciones vagas y poco comprensibles y quienes así obran se complacen en emplear ciertas reglas filosóficas, con las que se han colmado libros, que son poco seguras y están apenas determinadas, para después dedicarse a eludirlas mediante distinciones. No es forma de zanjar los

debates, sino de hacerlos infinitos y de acabar por agotar al adversario. Es como si a uno lo llevaran a un sitio oscuro en el que se reparten golpes a diestro y siniestro sin saber de dónde vienen. Esta invención es admirable para los sustentantes (respondentes) que se han comprometido a defender determinadas tesis. Es un escudo de Vulcano que los hace invulnerables; es Orci galea[69], el yelmo de Plutón, que los vuelve invisibles. Para que los descubran ya tienen que ser muy poco astutos o tener muy mala suerte. Es cierto que hay reglas que tienen excepciones, sobre todo en las cuestiones en las que concurren muchas circunstancias, como en la jurisprudencia. Pero para hacer que su uso sea seguro, esas excepciones tienen que estar determinadas en la medida de lo posible tanto en número como en sentido. Y aun así puede ocurrir que la excepción misma tenga subexcepciones, es decir, replicaciones, y que la replicación tenga duplicaciones, etc., pero lo importante, a fin de cuentas, es que todas esas excepciones y subexcepciones, adecuadamente determinadas, junto con la regla, contribuyan a alcanzar la universalidad. La jurisprudencia ofrece muy notables ejemplos de ello. Pero si esos tipos de reglas, llenas de excepciones y subexcepciones, tuvieran que formar parte de las discusiones académicas, habría que discutir siempre con la pluma en mano, redactando una especie de protocolo de lo que se dice de una parte y de otra. Y eso sería aún más necesario si se discutiese usando de forma constante muchos silogismos y prosilogismos y pro-prosilogismos, combinados de vez en cuando con distinciones, que lograrían confundir hasta a la mejor memoria del mundo. Pero nadie se toma la molestia, nadie se preocupa por llevar lo suficientemente lejos los silogismos en forma y dejar constancia de ellos a fin de descubrir la verdad cuando esta no va acompañada de una recompensa, aunque esto tampoco sería

posible conseguirlo siempre que se quisiera, a menos que se excluyeran las distinciones o se regularan mejor.

FILALETES. No obstante, es cierto, tal como apunta nuestro autor, que el hecho de que el método escolástico se haya introducido también en las conversaciones fuera de las escuelas, para tapar así la boca a los trapacistas, ha provocado un efecto negativo: en la medida en que se posean ideas intermedias es posible percibir su conexión sin ayuda de máximas, e incluso antes de que se produzcan, y esto a las personas sinceras y tratables les bastaría. Pero como el método de las escuelas ha autorizado y animado a los hombres a oponerse y resistirse a las verdades evidentes hasta el punto de verse obligados a contradecirse, o a combatir principios establecidos, no hay que sorprenderse de que en la conversación ordinaria no les avergüence aplicar aquello que en las escuelas constituye un motivo de orgullo y es considerado como una virtud. El autor añade que al resto de personas razonables que haya repartidas por el mundo y que no hayan sido corrompidas por la educación les costará mucho creer que alguna vez hayan seguido semejante método las personas que dicen amar la verdad y que se pasan toda su vida estudiando la religión o la naturaleza. No examinaré aquí (dice él) hasta qué punto esta forma de instrucción puede desviar al espíritu de los jóvenes del amor y de una búsqueda sincera de la verdad, o más bien hacerles dudar de que efectivamente exista alguna verdad en el mundo, o alguna verdad que al menos merezca nuestra atención. Lo que yo creo firmemente (añade) es que, excepto en aquellos lugares donde la filosofía peripatética ha sido admitida en las escuelas y ha reinado durante siglos sin enseñar a la gente otra cosa que el arte de debatir, tales máximas no han llegado a ser consideradas en ningún sitio

como fundamento de las ciencias ni como una ayuda importante para el avance en el conocimiento de las cosas.

TEÓFILO. Su ingenioso autor afirma que las escuelas por sí solas consiguieron formar las máximas, cuando en realidad su origen ha sido el instinto general y muy razonable del género humano. Lo puede comprobar a través de los refranes que se usan en todas las naciones y que por norma general no son otra cosa sino máximas con respecto a las cuales el público se ha puesto de acuerdo. No obstante, cuando una persona juiciosa dice algo que nos parece contrario a la verdad, hay que hacerle justicia y sospechar que se trata más bien de un fallo en su expresión que en sus ideas: es lo que se confirma en el caso de nuestro autor, cuyos motivos para rechazar las máximas puedo ya entrever. Y es que, efectivamente, en los discursos ordinarios, en los que no se trata de ejercitarse como en las escuelas, el hecho de querer que a uno le convenzan antes de rendirse implica crear conflictos; por otra parte, la mayoría de las veces se es más benevolente suprimiendo las premisas mayores que se entienden y conformándose con entimemas; e incluso, sin llegar a formar premisas, suele bastar con poner simplemente el medius terminus o la idea intermedia, ya que el espíritu es capaz de comprender la relación lo suficientemente bien sin necesidad de expresarla. Aunque esto funciona cuando dicha relación es indiscutible, usted tendrá que reconocer, señor, que a menudo se va demasiado rápido al suponerla, lo cual da lugar a ciertos paralogismos. Por ese motivo, sería mejor en muchas ocasiones prestar más atención a expresarse con seguridad que a hacerlo con brevedad y elegancia. Sin embargo, los reparos de su autor contra las máximas le hacen rechazar por completo su utilidad para el establecimiento de la verdad, y hasta las considera cómplices de los desórdenes en la conversación. Es cierto que a los jóvenes que se han

acostumbrado a los ejercicios académicos en los que uno está más preocupado por ejercitarse que por sacar del ejercicio el mejor fruto posible, que es el conocimiento, en el mundo real les cuesta desprenderse de ellas. Uno de sus ardides consiste en no querer rendirse a la verdad hasta que no les sea presentada de forma totalmente palpable, aunque la sinceridad y la civilidad les debieran obligar a no llegar a esos extremos que hacen que esos jóvenes resulten insoportables y se tenga una mala opinión de ellos. Hay que reconocer que es un vicio que suele afectar a las personas de letras; sin embargo, el error no es pretender reducir las verdades a las máximas, sino querer hacerlo a destiempo y sin necesidad, pues el espíritu humano es capaz de considerar varios aspectos de una sola vez y resulta molesto pretender obligarlo a detenerse a cada paso que da y a expresar todo lo que piensa. Es precisamente como si al hacer cuentas con un comerciante o un hospedero quisiéramos obligarle a contarlo todo con los dedos para estar más seguros, y para pedir eso habría que ser estúpido o caprichoso. En efecto, a veces uno se da cuenta de que Petronio tuvo razón al decir que los adolescentes in scholis stultissimos fieri[70], que los jóvenes a veces se vuelven estúpidos e incluso descerebrados en aquellos lugares que deberían ser escuelas de la sabiduría: corruptio optimi pessima[71]. Y aún con mayor frecuencia se vuelven vacuos, caprichosos e insoportables y acaban confundidos y confundiendo a los demás, lo cual suele depender del carácter de su maestro. En fin, me parece que hay faltas más graves en la conversación que la de exigir demasiada claridad, pues no es raro que se caiga en el vicio opuesto y que no se dé o no se exija lo suficiente. Si lo primero es molesto, lo segundo es dañino y peligroso.

§ 12. FILALETES. También lo es a veces el uso de las máximas cuando se atribuyen a nociones falsas, vagas e

inciertas, pues en esos casos las máximas sirven para confirmarnos en nuestros errores e incluso para dar por demostradas algunas contradicciones. Por ejemplo, quien al igual que Descartes se forme la idea de que lo que él denomina cuerpo no es más que la extensión, podrá demostrar fácilmente mediante la máxima lo que es, es, que no existe el vacío, es decir, un espacio sin cuerpos, ya que conoce su propia idea, sabe que es lo que es y no es otra cosa, y como para él extensión, cuerpo y espacio son tres palabras que significan una misma cosa, le parece tan verdadero decir que el espacio es cuerpo como decir que el cuerpo es cuerpo. § 13. Pero otro, para quien el cuerpo signifique una extensión sólida, concluirá de la misma manera que afirmar que el espacio no es cuerpo es tan cierto como cualquier proposición que se pueda demostrar mediante la siguiente máxima: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

TEÓFILO. El mal uso de las máximas no tiene que llevarnos a censurar su uso en general, pues todas las verdades están sujetas al inconveniente de que al mezclarlas con falsedades se puede llegar a conclusiones falsas o incluso contradictorias. En el ejemplo que hemos visto, no se necesitan apenas esos axiomas idénticos a los que se imputa la causa del error y la contradicción, lo cual sería evidente si se redujera a lo formal el argumento de quienes concluyen a partir de sus definiciones que el espacio es cuerpo o que el espacio no es cuerpo. De hecho, incluso hay algo que sobra en dicha consecuencia: el cuerpo es extenso y sólido y, por tanto, la extensión, es decir, lo extenso, no es cuerpo, y la extensión no es algo corporal. Ya he señalado que hay expresiones superfluas de las ideas, que no multiplican las cosas, como si alguien dijera: por triquetrum entiendo un triángulo trilateral, y concluyera a partir de ahí que no todo lo trilateral es triángulo.

Así, un cartesiano podrá afirmar que la idea de la extensión sólida es de esa misma naturaleza, es decir, que hay superfluidad, del mismo modo que si se considera la extensión como algo sustancial entonces toda extensión será o bien sólida o bien corporal. En cuanto al vacío, un cartesiano tendrá motivos para concluir a partir de su idea o forma de idea que no existe, suponiendo que su idea sea buena; pero otro no tendrá motivos para concluir de primeras a partir de su idea que sí que puede existir, del mismo modo que yo, que no estoy a favor de la idea cartesiana, creo, sin embargo, que no existe el vacío y que en el ejemplo considerado se hace un peor uso de las ideas que de las máximas.

§ 15. FILALETES. Al menos parece que, con independencia del uso que se haga de las máximas en las proposiciones verbales, no podrán proporcionarnos el más mínimo conocimiento acerca de las sustancias que existen fuera de nosotros.

TEÓFILO. Yo soy de una opinión totalmente diferente. Por ejemplo, la máxima según la cual la naturaleza actúa siguiendo el camino más corto o, al menos, el más determinado, basta por sí sola para justificar casi toda la óptica, la catóptrica y la dióptrica, es decir, todo lo que ocurre fuera de nosotros en las acciones de la luz, como ya demostré en otra ocasión[72]. Incluso el señor Molyneux otorga una aprobación total a este hecho en su Dioptrica, que es un muy buen libro[73].

FILALETES. No obstante, se afirma que cuando se utilizan principios idénticos para demostrar proposiciones en las que hay palabras que significan ideas compuestas como hombre, o virtud, su uso es extremadamente peligroso e incita a las personas a considerar o afrontar la falsedad como una verdad manifiesta, y que esto se debe a que los hombres creen que, cuando se mantienen los mismos términos, las proposiciones

giran en torno a las mismas cosas, aunque las ideas que significan tales términos sean diferentes. Así pues, como los hombres suelen considerar las palabras como cosas, esas máximas sirven por lo general para demostrar proposiciones contradictorias.

TEÓFILO. ¡Qué injusticia censurar a las pobres máximas por aquello que se debería atribuir al mal uso de los términos y a sus equivocaciones! Por la misma razón se podrían censurar los silogismos, porque se llega a conclusiones erróneas cuando los términos son equívocos. Pero el silogismo es inocente, ya que de lo contrario habría cuatro términos en contra de las reglas de los silogismos. Y por la misma razón también se podría censurar el cálculo aritmético o algebraico, puesto que si por descuido se pusiera X en lugar de V o se tomara a por b, se extraerían conclusiones falsas y contradictorias.

§ 19. **FILALETES.** Al menos creo que las máximas resultan poco útiles cuando se tienen ideas claras y distintas. Hay quien llega a afirmar que en ese caso no tienen absolutamente ninguna utilidad y que cualquiera que no sea capaz de discernir la verdad y la falsedad sin contar con esos tipos de máximas, tampoco podrá hacerlo por medio de ellas. Nuestro autor (§ 16, 17) incluso demuestra que no sirven para decidir si alguien es hombre o no.

TEÓFILO. Si las verdades son muy simples y evidentes y están muy próximas a las idénticas y a las definiciones, apenas existe la necesidad de emplear máximas de forma expresa para extraer de ellas dichas verdades, pues el espíritu las emplea de forma virtual y elabora su propia conclusión de golpe, sin realizar ningún proceso de almacenamiento. Pero los matemáticos, sin los axiomas y los teoremas ya conocidos, tendrían muchas dificultades para avanzar, pues en las consecuencias largas es bueno detenerse de vez en cuando y

colocar miliarios a mitad de camino que servirán también como referencia para los demás. Sin ello, esos largos caminos serían demasiado fatigosos y parecerían incluso confusos y oscuros y uno no podría discernir o distinguir en ellos nada más que el punto en el que se encuentra. Sería como navegar por el mar sin un compás en una noche oscura y sin ver el fondo ni la orilla ni las estrellas; o como caminar por vastas landas en las que no hubiera árboles ni colinas ni arroyos; o también como una cadena con eslabones para medir longitudes que tuviera unas cuantas centenas de eslabones similares y todos seguidos, sin ninguna distinción, como la de un rosario, sin cuentas más gruesas, eslabones más grandes o cualquier otra división que marcara los pies, las toesas, las pérticas, etc. Por tanto, el espíritu, al que le gusta la unidad dentro de la multitud, tiende a unir algunas de las consecuencias para formar conclusiones intermedias, y esa es la utilidad de las máximas y los teoremas. De esta forma se obtiene más placer, más luz, más aplicación y menos repetición y se consigue recordar mejor las cosas. Si un analista no quisiera recurrir a las suposiciones al calcular las dos máximas geométricas que sostienen que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los lados del ángulo recto y que los lados correspondientes en los triángulos similares son proporcionales, imaginando que, como ya se cuenta con la demostración de ambos teoremas en virtud de la relación entre las ideas que contienen, puede arreglárselas sin ellos fácilmente colocando en su lugar las ideas mismas, estaría muy alejado de su cálculo. Pero para que no piense, señor, que el buen uso de estas máximas se restringe únicamente al ámbito de las ciencias matemáticas, observará que es igualmente importante en la jurisprudencia, y que una de las principales maneras de hacerla más fácil y de abordar su vasto océano como si se contara con un mapa geográfico consiste en

reducir una gran cantidad de decisiones particulares a principios más generales. Por ejemplo, se puede comprobar que una gran cantidad de leyes, compendios, acciones o excepciones de las denominadas in factum[74] dependen de esta máxima: ne quis cum alterius damno fiat locupletior, que uno no tendría por qué aprovecharse del daño que le ocurra a otro, lo cual habría que explicar sin embargo de una forma un poco más precisa. Es cierto que hay que hacer una gran distinción entre las reglas de derecho. Me refiero a las buenas, y no a determinados axiomas legales vagos y oscuros (brocardica[75]) introducidos por los doctores, aunque en muchos casos esas reglas también podrían volverse buenas y útiles si se reformaran, mientras que con sus distinciones infinitas (cum suis fallentiis) no sirven más que para crear confusión. Ahora bien, las buenas reglas son o bien aforismos o bien máximas, y dentro de las máximas incluyo tanto axiomas como teoremas. Si se trata de aforismos, formados por inducción y observación, y no a partir de la razón a priori, y creados por hombres eruditos tras una revisión del derecho establecido, entonces tiene cabida ese texto del jurisconsulto Paulo[76] en el título de los digestos que habla de las reglas de derecho: Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat[77], es decir, que se extraen de las reglas de un derecho ya conocido, para recordarlas mejor, pero que el derecho no se establece a partir de esas reglas. Sin embargo, hay máximas fundamentales que constituyen el derecho mismo y forman las acciones, excepciones, réplicas, etc. que, cuando se enseñan por medio de la razón pura y no provienen del poder arbitrario del Estado, constituyen el derecho natural, y a esa categoría pertenece, por ejemplo, la regla de la que acabo de hablar que prohíbe el beneficio doloso. Asimismo, hay reglas con escasas excepciones y que, por consiguiente, se consideran como universales. A esa

categoría pertenece la regla de las Instituciones del emperador Justiniano en el § 2 del título de las Acciones, que establece que, cuando se trata de cosas corporales, el actor no posee nada salvo en un solo caso que, según dice el emperador, viene determinado en los digestos, aunque aún se está buscando. Es cierto que hay quienes en lugar de sane uno casu leen sane non uno casu[78], de modo que a veces a partir de un caso se pueden hacer varios. En medicina, el difunto señor Barner[79], que nos había creado la expectativa de contar con un nuevo Sennert[80] o sistema de medicina adaptado a los nuevos descubrimientos u opiniones, expone en su Prodromus que la manera habitual que tienen los médicos de proceder en la práctica es explicar el arte de curar tratando una enfermedad tras otra en función del orden de las partes del cuerpo humano u otro criterio, aunque sin dar preceptos de práctica universales y comunes a varias enfermedades y síntomas, y que eso les lleva a infinidad de repeticiones. Por consiguiente, según él, el Sennert se podría reducir en tres cuartas partes y sería posible resumir la ciencia infinitamente empleando proposiciones generales y, especialmente, aquellas a las que se aplica el καθόλου πρῶτόν de Aristóteles es decir, que son recíprocas o casi. Creo que tiene razón al aconsejar ese método, sobre todo con respecto a los preceptos, un ámbito en el que la medicina es raciociniativa; pero, en la medida en que es empírica, no resulta tan fácil ni tan seguro formar proposiciones universales. Y además, normalmente surgen complicaciones en las enfermedades particulares, que constituyen una especie de imitación de las sustancias, hasta tal punto que hay enfermedades que se asemejan a una planta o un animal y requieren una historia aparte, es decir: se trata de modos o formas de ser a las que se aplica cuanto hemos dicho sobre los cuerpos o cosas sustanciales y, por este motivo, resulta tan

difícil profundizar en el conocimiento de una fiebre palúdica como en el conocimiento del oro o del azogue. Así pues, sería bueno, a pesar de los preceptos universales, buscar en los distintos tipos de enfermedades métodos curativos y remedios que sirvan para varias indicaciones y concurrencias de causas, y sobre todo recopilar aquellos autorizados por la experiencia. Sennert no lo ha logrado del todo, pues hay personas muy sabias que han señalado que las composiciones de la mayoría de las fórmulas que propone han sido más bien formadas ex ingenio, por estimación, que refrendadas por la experiencia, que es lo que haría falta para estar más seguros de su eficacia. Creo, pues, que lo mejor sería aunar las dos vías y no quejarse de las repeticiones en una materia tan delicada y tan importante como lo es la medicina, donde considero que falta aquello que, en mi opinión, hay en exceso en jurisprudencia, es decir, libros que recojan casos particulares y repertorios de cuanto ha sido observado hasta ahora. De hecho, creo que en el ámbito jurídico sólo con la milésima parte de obras de jurisconsultos que hay ya sería suficiente, pero que no sería excesivo multiplicar por mil las observaciones bien detalladas en materia de medicina. Esto se debe a que la jurisprudencia se basa en razones referidas a todo cuanto no está expresamente determinado por las leyes o las costumbres, pues siempre se pueden sacar conclusiones a partir de la ley o del derecho natural, a falta de leyes, mediante la razón. Las leyes de cada país son finitas y determinadas, o pueden llegar a serlo; en cambio, los principios de la medicina extraídos de la experiencia, es decir, las observaciones, no pueden multiplicarse en exceso para darle a la razón la oportunidad de descifrar lo que la naturaleza solamente nos permite conocer a medias. Por lo demás, no conozco a nadie que emplee los axiomas de la manera en la que el sagaz autor del que usted

habla manda hacer (§ 16, 17). Es como si para demostrarle a un niño que un negro es un hombre alguien utilizara el principio según el cual lo que es, es, diciéndole: un negro tiene un alma racional; ahora bien, el alma razonable y el hombre son la misma cosa y, por consiguiente, si teniendo un alma razonable no fuera hombre, entonces sería falso que lo que es, es, o bien una misma cosa sería y no sería al mismo tiempo. En efecto, no hay necesidad de emplear tales máximas, que además no vienen al caso y no entran directamente en el razonamiento, al igual que tampoco sirven para exponer nada, y por ese motivo todo el mundo se conforma con razonar de la siguiente manera: un negro tiene un alma razonable y quien tiene un alma razonable es hombre; por tanto, el negro es hombre. Si alguien estuviera convencido de que no hay alma razonable alguna cuando no hay muestras de su existencia y concluyera que entonces los niños recién nacidos y los imbéciles no pertenecen a la especie humana (como, en efecto, el autor relata haber defendido ante personas muy razonables que lo negaban), no creo que el mal uso de la máxima de que es imposible que una misma cosa sea y no sea les sedujera ni que tan siquiera pensasen en ella al hacer el razonamiento. El origen de su error sería una extensión del principio de nuestro autor, que niega que pueda haber algo en el alma que ella no perciba, mientras que estos señores serían capaces de llegar a negar el alma misma en aquellos casos en los que otras personas no puedan percibirla.

Capítulo VIII. De las proposiciones frívolas

FILALETES. Creo firmemente que las personas razonables no se molestan en emplear los axiomas idénticos de la manera que acabamos de explicar. § 2. Además, parece que esas máximas puramente idénticas no son más que proposiciones frívolas o nugatoriae, como las propias escuelas filosóficas las denominan. Y no me conformaría con decir simplemente que parece que esto sea así si no fuera porque el sorprendente ejemplo que usted propone de la demostración de la conversión mediante idénticas me hace andar ahora con pies de plomo cuando de lo que se trata es de minusvalorar algo. No obstante, le pondré al tanto de cuanto se alega para declarar que son completamente frívolas: se dice, § 3, que es posible comprobar a simple vista que no contienen enseñanza alguna, salvo, a veces, la de mostrarle a un hombre el absurdo en el que ha caído.

TEÓFILO. ¿Y eso a usted le parece una nimiedad, señor? ¿Y no reconoce que reducir una proposición al absurdo equivale a demostrar su contradictoria? Estoy convencido de que no se puede instruir a un hombre diciéndole que no debe negar y afirmar lo mismo al mismo tiempo, pero sí que se le instruye al mostrarle a través de las conclusiones que comete ese error sin reparar en él. Es difícil, en mi opinión, arreglárselas en todos los casos sin esas demostraciones apagógicas, es decir, que reducen al absurdo, y demostrarlo todo mediante las llamadas ostensivas, algo que los geómetras, a los que les interesa mucho este asunto, experimentan con frecuencia. Proclo lo señaló alguna que otra vez cuando vio que algunos geómetras antiguos posteriores a Euclides habían encontrado una demostración más directa (según se cree) que la suya. Aunque el silencio de este antiguo comentador muestra que en muchos casos no siempre se consiguió.

§ 3. FILALETES. Al menos admitirá, señor, que se pueden formar un millón de proposiciones sin mucho esfuerzo, aunque suelen ser muy poco útiles. ¿Acaso no resulta frívolo recalcar, por ejemplo, que la ostra es ostra y que es falso negarlo, o decir que la ostra no es ostra? Sobre esto, nuestro autor dice de forma graciosa que un hombre que tratara a esa ostra unas veces como sujeto y otras como atributo o predicatum, sería como un mono que se entretuviera pasándose una ostra de una mano a otra, lo cual podría saciar el hambre del mono tanto como tales proposiciones podrían saciar al entendimiento humano.

TEÓFILO. Me parece que este autor, tan lleno de ingenio como dotado de juicio, tiene toda la razón del mundo al hablar en contra de quienes las usen así. Pero ya ha podido comprobar perfectamente cómo hay que emplear las idénticas para que sean útiles, que es mostrando a fuerza de consecuencias y definiciones que las otras verdades que se quieren establecer se reducen a ellas.

§ 4. FILALETES. Lo reconozco, y veo claramente que se puede aplicar con mucha más razón a las proposiciones que parecen frívolas, y que en muchas ocasiones lo son, donde una parte de la idea compleja está afirmada por el objeto de dicha idea, como cuando se dice: el plomo es un metal. En el espíritu de un hombre que conozca el significado de los términos y que sepa que el plomo significa un cuerpo muy pesado, fusible y maleable, la única utilidad es que sólo con decir metal se consigue que le vengan de golpe al espíritu varias ideas simples, en lugar de tener que ir enumerándolas una a una. § 5. Lo mismo ocurre cuando una parte de la definición está afirmada por el término definido, como cuando se dice: todo el oro es fusible, suponiendo que se haya definido el oro como un cuerpo amarillo, pesado, fusible y maleable. Más de lo mismo cuando

se dice que el triángulo tiene tres lados, que el hombre es un animal o que un palafrén (término arcaico) es un animal que relincha, lo cual sirve para definir las palabras pero no para aprender algo más allá de la definición. En cambio, sí que aprendemos algo cuando se dice que el hombre posee una noción de Dios y que el opio le sumerge en el sueño.

TEÓFILO. Además de lo que he dicho sobre las proposiciones que son completamente idénticas, se observa que las idénticas a medias también tienen una utilidad particular. Por ejemplo: un hombre sabio es siempre un hombre; esto nos permite conocer que no es infalible, que es mortal, etc. Imaginemos a alguien que en una situación de peligro necesita una bala para una pistola y no tiene plomo para fundir ninguna con la forma precisa y un amigo le dice: recuerda que la plata que llevas en tu bolsa es fusible. Ese amigo no le está enseñando ninguna cualidad sobre la plata pero le está haciendo pensar en uno de los usos que puede hacer de ella para obtener balas para pistola en ese momento de apremiante necesidad. Una gran parte de las verdades morales y de las más hermosas sentencias de los autores son de esa naturaleza: con frecuencia no enseñan nada, pero nos obligan expresamente a pensar en aquello que ya sabemos. Este senario yámbico de la tragedia latina:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest[81],

que se podría expresar de la siguiente manera (aunque de forma menos hermosa): lo que le puede ocurrir a uno, le puede ocurrir a cualquiera, no hace más que obligarnos a recordar la condición humana, quod nihil humani a nobis alienum putare debemus[82]. Esta regla de los jurisconsultos según la cual qui jure suo utitur, nemini facit injuriam (quien hace uso de su

derecho no perjudica a nadie) parece frívola. Sin embargo, tiene una aplicación muy amplia en ciertos casos en los que obliga a pensar precisamente en lo que hay que pensar, como, por ejemplo, en el caso de que uno construya una casa tan alta como las normas y usos permitan y, como resultado, tape parte de las vistas a un vecino: sería recompensado en primer término en virtud de esta regla de derecho, en el caso de que dicho vecino decidiera quejarse. Por lo demás, las proposiciones de hecho o las experiencias, como la que afirma que el opio es un narcótico, nos llevan más lejos que las verdades de la razón pura, que jamás nos permitirán ir más allá de aquello que contiene cada una de las ideas distintas que poseemos. En cuanto a la proposición que afirma que todo hombre posee una noción de Dios, es una proposición de razón cuando noción significa idea, pues la idea de Dios, para mí, es innata en todos los hombres. Pero si noción significa una idea en la que pensamos efectivamente, entonces se trata de una proposición de hecho que depende de la historia del género humano. § 7. Por último, el hecho de afirmar que un triángulo tiene tres lados no es tan idéntico como pueda parecer, pues se necesita prestar un poco de atención para darse cuenta de que un polígono debe tener tantos ángulos como lados; además, si el polígono no estuviera cerrado, entonces habría un lado más.

§ 9. **FILALETES.** Parece que, cuando son seguras, la mayoría de las proposiciones generales que se forman sobre las sustancias son frívolas. Quien conozca los significados de las palabras: sustancia, hombre, animal, forma o alma vegetativa, sensitiva y razonable, formará a partir de ellas numerosas proposiciones indiscutibles pero inútiles, particularmente sobre el alma, de la que se suele hablar sin saber lo que es realmente. Cualquiera puede encontrar una infinidad de proposiciones, razonamientos y conclusiones de esta naturaleza en los libros

de metafísica, teología escolástica y un determinado tipo de física, cuya lectura no le enseñará nada acerca de Dios, los espíritus y los cuerpos más allá de lo que ya sabía antes de hojearlos.

TEÓFILO. Es cierto que los compendios de metafísica y otros libros de la misma índole, que abundan por doquier, no enseñan más que palabras. Decir, por ejemplo, que la metafísica es la ciencia del ser en general, que explica sus principios y las afecciones que de él emanan; que los principios del ser son la esencia y la existencia, y que las afecciones pueden ser o bien primitivas, a saber, el uno, lo verdadero, lo bueno, o bien derivativas, a saber, lo igual y lo diferente, lo simple y lo compuesto, etc., y proporcionar solamente nociones vagas y distinciones entre palabras cuando se habla de cada uno de esos términos, constituye un claro abuso del nombre de ciencia. No obstante, hay que hacer justicia a los escolásticos más profundos, como Suárez[83] (a quien Grocio[84] hacía tanto caso), y reconocer que a veces surgen entre ellos debates interesantes como los debates sobre el continuum, el infinito, la contingencia, la realidad de los abstractos, el principio de la individualización, el origen y el vacío de las formas, el alma y sus facultades, la concurrencia de Dios con las criaturas, etc., e incluso, en el ámbito de la moral, el debate sobre la naturaleza de la voluntad y los principios de la justicia. En resumen hay que reconocer que también entre la escoria hay oro, aunque solamente las personas más ilustradas pueden aprovecharse de ello; y abrumar a la juventud con un galimatías de cosas inútiles por el simple hecho de que hay algo bueno por aquí y por allá no es sino malgastar la más valiosa de todas las cosas: el tiempo. Ahora bien, no estamos totalmente desprovistos de proposiciones generales sobre las sustancias que sean seguras y merezcan ser sabidas: hay grandes y hermosas verdades sobre

Dios y el alma que nuestro sabio autor ha enseñado y que proceden de su propia cosecha o bien de las enseñanzas de otros; y puede que también nosotros hayamos añadido algo. Y en cuanto a los conocimientos generales que afectan a los cuerpos, se han añadido algunas cosas bastante interesantes a las que Aristóteles nos legó, y hay que decir que la física, inclusive la general, se ha vuelto mucho más real de lo que lo era antes. En cuanto a la metafísica real, apenas hemos empezado a asentar las bases y ya hemos encontrado importantes verdades referidas a las sustancias en general y que están basadas en la razón y confirmadas por la experiencia. Yo espero haber contribuido también en algo al progreso del conocimiento general del alma y los espíritus. Una metafísica así es lo que Aristóteles exigía o buscaba, una ciencia que él denominaba Ζητουμένη, la deseada[85], y que debe ser con respecto a las demás ciencias teoréticas lo que la ciencia de la felicidad es respecto a las artes que requiere y lo que el arquitecto es respecto a los peones. Por eso, Aristóteles decía que las demás ciencias dependen de la metafísica, en tanto que es la más general, y que esas ciencias deberían tomar prestados sus principios de los ya demostrados en aquella. Igualmente, hay que saber que la verdadera moral es a la metafísica lo que la práctica es a la teoría, ya que la doctrina de las sustancias en común depende del conocimiento de los espíritus y, en particular, de Dios y del alma, que otorga una adecuada extensión a la justicia y a la virtud. Como ya indiqué en otra parte, si no hubiera ni providencia ni vida futura, el erudito se vería más limitado en la práctica de su virtud, pues para él todo se reduciría sencillamente a su satisfacción presente. Sin embargo, incluso esa satisfacción, que ya aparece en Sócrates, en el emperador Marco Antonino[86], en Epicteto y en otros pensadores antiguos, carecería de un fundamento sólido si no

fuera por las hermosas y grandes perspectivas que el orden y la armonía del universo nos abren hacia un porvenir sin límites; de otro modo, la tranquilidad del alma no sería más que aquello que se llama paciencia forzada. Por consiguiente, se puede afirmar que la teología natural, que incluye dos partes, la teorética y la práctica, engloba al mismo tiempo la metafísica real y la moral más perfecta.

§ 12. FILALETES. He ahí el ejemplo de conocimientos que están muy lejos de ser frívolos o puramente verbales. Pero parece que estos últimos son aquellos en los que dos abstractos se afirman mutuamente; por ejemplo, que el ahorro es frugalidad, que la gratitud es justicia; y por especiosas que esas y otras proposiciones puedan parecer a veces a primera vista, sin embargo veremos que si las exprimimos al máximo todo ello no hace sino referencia al significado de los términos.

TEÓFILO. Pero el significado de los términos, es decir, las definiciones, unidas a los axiomas idénticos, expresan los principios de todas las demostraciones; y como esas definiciones pueden ayudar a conocer al mismo tiempo las ideas y su posibilidad, resulta evidente que lo que depende de ellas no siempre es puramente verbal. En cuanto al ejemplo de que la gratitud es justicia, o más bien una parte de la justicia, no habría que despreciarlo, pues ayuda a saber que los tribunales no deberían descuidar tanto aquello que se denomina actio ingrati, esto es, la denuncia que se puede presentar contra los ingratos. Los romanos admitían esta denuncia contra los libertos o emancipados, y aún hoy se admite con respecto a la revocación de donaciones. Por lo demás, ya dije en otra parte que también las ideas abstractas pueden ser atribuidas unas a otras, como el género a la especie, cuando se dice: la duración es una continuidad, la virtud es un hábito; pero la justicia

universal no sólo es una virtud, sino que toda la virtud moral consiste en ella.

Capítulo IX. Del conocimiento que tenemos de nuestra existencia

§ 1. FILALETES. Hasta aquí solamente hemos considerado las esencias de las cosas y, como nuestro espíritu solamente las conoce mediante la abstracción, cuando se las aísla de toda existencia particular distinta de la que hay en nuestro entendimiento, no nos proporcionan conocimientos sobre ninguna existencia real. Y las proposiciones universales, de las que podemos tener un conocimiento seguro, no se refieren a la existencia. Por otra parte, siempre que se atribuya algo a un individuo de un género o una especie mediante una proposición que no fuera segura, si se le atribuyera lo mismo al género o a la especie en general, entonces la proposición pertenecería únicamente a la existencia y no permitiría conocer más que una conexión accidental entre cosas que existen en particular, como cuando se dice que tal o cual hombre es docto.

TEÓFILO. Muy bien. Y es también en ese mismo sentido en el que los filósofos, cuando distinguen con tanta frecuencia entre lo que pertenece a la esencia y lo que pertenece a la existencia, relacionan esta última con todo cuanto es accidental o contingente. En muchas ocasiones, ni siquiera se sabe si las proposiciones universales, que conocemos tan sólo a través de la experiencia, son también accidentales, puesto que nuestra experiencia es limitada. Sucede lo mismo que en las regiones en las que no se hiela el agua: en esos lugares, la proposición que

se puede formar según la cual el agua siempre presenta un estado líquido no es esencial, y eso se aprende al viajar a regiones más frías. No obstante, lo accidental se puede considerar de una forma más restringida, como si hubiera un punto intermedio entre esto y lo esencial; y ese punto intermedio es lo natural, es decir, aquello que no pertenece a la cosa necesariamente pero que, sin embargo, va con ella por sí mismo, si nada lo impide. Por tanto, alguien podría afirmar que aunque al agua el hecho de ser líquida no le resulte esencial, al menos sí que le resulta natural. Se podría afirmar, como digo, pero no es algo probado, y tal vez los habitantes de la Luna, si los hubiera, podrían tener motivos para creer que tampoco carece de fundamento afirmar que al agua lo que le resulta natural es estar helada. No obstante, hay otros casos en los que lo natural es menos dudoso, como por ejemplo cuando se afirma que un rayo de luz siempre va recto en el mismo medio a menos que de forma accidental se encuentre con alguna superficie que lo refleje. Aristóteles solía atribuir a la materia el origen de las cosas accidentales, pero en ese caso hay que suponer que se está hablando de la materia segunda, es decir, del cúmulo o de la masa de los cuerpos.

§ 2. FILALETES. Ya señalé, siguiendo al excelente autor que ha escrito el Ensayo sobre el entendimiento, que conocemos nuestra existencia a través de la intuición, la de Dios a través de la demostración y la de los demás a través de las sensaciones. Y recuerdo que usted lo aplaudió en su momento. § 3. Ahora bien, tal intuición que nos permite conocer nuestra existencia a nosotros mismos nos hace conocerla con una evidencia completa, que no es capaz de ser demostrada y tampoco lo necesita; por tanto, aun cuando quisiera dudar de todas las cosas, esa misma duda no me

permitiría dudar de mi existencia. Con respecto a ello, tenemos el mayor grado de certeza imaginable.

TEÓFILO. Estoy totalmente de acuerdo con todo ello. Y añado que la percepción inmediata de nuestra existencia y de nuestros pensamientos nos proporciona las primeras verdades a posteriori, o de hecho, es decir, las primeras experiencias, del mismo modo que las proposiciones idénticas contienen las primeras verdades a priori, o de razón, es decir, las primeras luces. Unas y otras son incapaces de ser demostradas y pueden ser denominadas inmediatas: las primeras, porque hay inmediación entre el entendimiento y su objeto; las segundas, porque hay inmediación entre el sujeto y el predicado.

Capítulo X. Del conocimiento que tenemos de la existencia de Dios

§ 1. FILALETES. Dios, al otorgar a nuestra alma las facultades que la enriquecen, dio testimonio de sí mismo, pues los sentidos, la inteligencia y la razón nos proporcionan pruebas manifiestas de su existencia.

TEÓFILO. Dios no sólo le otorgó al alma facultades apropiadas para conocerlo, sino que también imprimió en ella caracteres que apuntan hacia él, aunque el alma necesita las facultades para percibirse de esos caracteres. Pero no quiero repetir lo que ya discutimos sobre las ideas y las verdades innatas, entre las cuales incluyo la idea de Dios y la verdad de su existencia. Pasemos mejor a los hechos.

FILALETES. Ahora bien, aunque la existencia de Dios sea la verdad más fácil de demostrar mediante la razón y su

evidencia se pueda equiparar, si no me equivoco, a la de las demostraciones matemáticas, exige sin embargo cierta atención de nuestra parte. En primer lugar, basta con reflexionar sobre nosotros mismos y nuestra propia existencia, que es incuestionable. § 2. Así pues, doy por supuesto que toda persona es consciente de que ella misma es algo que existe efectivamente, y que, por tanto, hay un ser real. Si hay alguien que pueda dudar de su propia existencia, entonces dejo claro que no es a esa persona a quien me dirijo. § 3. Sabemos también a través de un conocimiento a simple vista que la nada pura no puede producir un ser real, de donde se deduce, con una evidencia matemática, que algo ha existido durante toda la eternidad, ya que todo lo que tiene un principio debe haber sido producido por alguna otra cosa. § 4. Ahora bien, cualquier ser cuya existencia provenga de otro ser, también adquiere de ese otro ser todo lo que tiene y todas sus facultades. Así pues, el origen eterno de todos los seres es al mismo tiempo el principio de todas sus capacidades o potencias, de forma que ese ser eterno debe ser también todopoderoso. § 5. Además, el hombre puede hallar conocimiento en sí mismo y, por tanto, existe un ser inteligente. Ahora bien, es imposible que una cosa totalmente desprovista de conocimiento y percepción produzca un ser inteligente, y es contrario a la idea de la materia, privada de sentimiento, pensar que se pueda producir a sí misma. Por consiguiente, el origen de las cosas es inteligente, y tiene que haber existido un ser inteligente durante toda la eternidad. § 6. Un ser eterno, muy poderoso y muy inteligente es lo que llamamos DIOS. Si hubiera alguien tan irracional como para suponer que el hombre es el único ser que posee conocimiento y sabiduría, pero que, sin embargo, ha sido formado por pura casualidad y que ese mismo principio ciego y sin conocimiento es el que rige el resto del universo, le

aconsejaría que examinara con detenimiento la sólida y enfática censura que a este respecto hace Cicerón (De legibus, libro 2). Sin duda, dice, nadie debería ser tan tontamente orgulloso como para imaginarse que dentro de sí mismo haya entendimiento y razón, y que, sin embargo, no haya ninguna inteligencia que gobierne todo este vasto universo. De lo que acabo de decir se deduce claramente que tenemos un conocimiento más seguro de la existencia de Dios que de cualquier otra cosa que haya fuera de nosotros.

TEÓFILO. Le aseguro, señor, con una sinceridad total, que me molesta extraordinariamente tener que decir algo en contra de esta demostración, pero lo hago solamente con el fin de darle la oportunidad de rellenar algunos vacíos. Es precisamente en el punto en que usted concluye (§ 3) que algo ha existido durante toda la eternidad, pues veo en ello cierta ambigüedad. Si quiere decir que nunca ha habido un tiempo en que no existiera nada, estoy de acuerdo y, además, es algo que verdaderamente se extrae de las proposiciones precedentes realizando una consecuencia totalmente matemática. Si en algún tiempo no hubiera existido nada, seguiría sin haber nada, ya que la nada no puede producir un ser; así pues, ni siquiera nosotros mismos existiríamos, lo cual contradice la primera verdad extraída de la experiencia. Pero lo que viene después da a entender, en primer lugar, que cuando dice que algo ha existido durante toda la eternidad, usted está aludiendo a algo eterno. No obstante, no se deduce, en virtud de lo que ha expuesto hasta ahora, que si siempre ha habido algo, que ese algo sea así, es decir, que deba existir un ser eterno. Alguien que se oponga a esto podrá afirmar que yo fui producido por otras cosas y esas cosas, a su vez, por otras. Además, aunque esa persona admitiera la existencia de seres eternos (como los epicúreos con sus átomos), no por ello tendría que admitir la

existencia de un ser eterno que fuera el origen único de todos los demás. Y aun cuando llegaran a reconocer que aquello que otorga la existencia otorga también las demás cualidades y poderes de la cosa, negarían que una única cosa pueda conceder la existencia a las demás, e incluso afirmarían que para cada cosa es necesario que concurran varias más. Por tanto, solamente con ello no podemos llegar a un origen de todas las potencias y, sin embargo, es muy razonable creer que existe dicho origen único e incluso que el universo está gobernado con sabiduría. Pero cuando se cree que la materia es susceptible de tener sentimientos, se puede estar dispuesto a creer que no es imposible que los pueda producir. Cuando menos será difícil aportar una prueba que demuestre al mismo tiempo que es totalmente incapaz de ello. Y, suponiendo que nuestro pensamiento provenga de un ser pensante, ¿se puede dar ya por sentado, sin perjuicio de la demostración, que ese ser tiene que ser Dios?

§ 7. FILALETES. Seguro que el magnífico hombre de quien he tomado prestada esta demostración es capaz de perfeccionarla, y le animaré a que lo haga, pues sería uno de los mayores favores que podría ofrecerle al público. Usted mismo así lo desea, y eso me hace pensar que no cree que para taparle la boca a los ateos haya que basar toda la explicación en la existencia de la idea de Dios en nosotros, como hacen algunos que se ciñen en exceso a este hallazgo predilecto, hasta el punto de rechazar todas las demás demostraciones de la existencia de Dios, o al menos intentar restarles fuerza y prohibir su uso como si fueran inconsistentes o falsas, a pesar de que en el fondo se trate de pruebas que, partiendo de la consideración de nuestra propia existencia y de las partes sensibles del universo, demuestran de una forma tan clara y tan

convincente la existencia de ese ser soberano que no creo que un hombre inteligente pueda resistirse a ellas.

TEÓFILO. Aunque estoy a favor de las ideas innatas, y en particular de la de Dios, no creo que las demostraciones de los cartesianos, elaboradas a partir de la idea de Dios, sean perfectas. Ya mostré con detalle en otra parte (en las Acta de Leipzig[87], y en los Mémoires de Trévoux[88]) que aunque la demostración que el señor Descartes tomó prestada de Anselmo[89], arzobispo de Canterbury, sea realmente muy hermosa e ingeniosa, todavía quedan algunos aspectos sin explicar. Este célebre arzobispo, que fue sin duda uno de los hombres más capaces de su tiempo, se congratula, y con motivo, de haber encontrado una forma de probar la existencia de Dios a priori, mediante su propia noción, sin tener que recurrir a sus efectos. Esta es, más o menos, la clave de su argumento: Dios es lo más grande, o (como dice Descartes) el más perfecto de los seres, esto es, un ser de una grandeza y de una perfección suprema que engloba todos los grados posibles; y esa es la noción de Dios. Ahora viene cómo se deduce la existencia a partir de esa noción: existir es algo más que no existir, esto es, la existencia añade un grado a la grandeza o a la perfección, y como enuncia el señor Descartes, la existencia es en sí misma una perfección. Por tanto, ese grado de grandeza y perfección, o, dicho de otra forma, esa perfección que consiste en la existencia, se da en este ser supremo, el más grande y el más perfecto, ya que de otro modo le faltaría algún grado, lo cual sería contrario a su definición. Por consiguiente, este ser supremo existe. Sin embargo, los escolásticos, incluyendo al doctor Angélico[90], despreciaron dicho argumento por considerarlo un paralogismo, algo en lo cual se equivocaron enormemente, aunque el señor Descartes, que estudió durante bastante tiempo la filosofía escolástica en el

colegio jesuítico de La Flèche, estuvo muy acertado al recuperarlo. No es un paralogismo, sino una demostración imperfecta que da por supuesto algo que aún había que demostrar para que tuviera una evidencia matemática, esto es, se da por supuesto de forma tácita que la idea del ser más grande o más perfecto es posible y no implica contradicción alguna. Y bastante es que mediante esta observación se pueda demostrar que, suponiendo que Dios sea posible, existe, lo cual es un privilegio exclusivo de la divinidad. Tenemos derecho a presumir la posibilidad de todo ser y, sobre todo, la de Dios, hasta que alguien demuestre lo contrario. De manera que este argumento metafísico de por sí ya proporciona una conclusión moral demostrativa que establece que, según el estado actual de nuestros conocimientos, hay que considerar que Dios existe y actuar en conformidad con ello. Sería deseable, sin embargo, que alguna persona capaz concluyera la demostración con el rigor de una evidencia matemática, y creo haber dicho algo en otra parte que podría ser útil para lograrlo. El otro argumento del señor Descartes[91], que se propone demostrar la existencia de Dios partiendo del hecho de que como su idea está en nuestra alma tiene que provenir del original, es aún menos concluyente. En primer lugar, este argumento tiene el defecto, al igual que el argumento precedente, de dar por supuesto que tal idea se encuentra en nosotros, es decir, que Dios es posible. Lo que alega el señor Descartes en cuanto a que al hablar de Dios conocemos lo que decimos y, por consiguiente, poseemos su idea, es un indicio engañoso, ya que al hablar, por ejemplo, del movimiento mecánico conocemos lo que decimos y, sin embargo, se trata de un movimiento imposible, de modo que solamente se puede tener una idea aparente de ello. En segundo lugar, este segundo argumento no constituye una demostración suficiente de que la idea de Dios, en caso de que

la poseamos, deba proceder del original. Pero no quiero detenerme ahí ahora. ¿Acaso me va a decir, señor, que desde el momento en que reconozco que existe en nosotros la idea innata de Dios ya no puedo decir que sea posible poner en duda que dicha idea exista realmente? Cabe decir que yo solamente admito esa duda con relación a una demostración rigurosa, basada solamente en la idea, pues fuera de eso estamos bastante seguros de la idea y de la existencia de Dios. Y recordará que he demostrado de qué modo se encuentran las ideas en nosotros: aunque no siempre somos conscientes de su existencia, siempre es posible extraerlas de nuestro interior y hacerlas perceptibles. Y lo mismo pienso con respecto a la idea de Dios, cuya idea y existencia creo que ya están demostradas de más de una manera. Incluso la misma armonía preestablecida proporciona una forma de demostración indiscutible. De hecho, creo que casi todos los medios que se han utilizado para demostrar la existencia de Dios son buenos y podrían servir si se perfeccionaran, y en absoluto pienso que se deba pasar por alto el que deriva del orden de las cosas.

§ 9. FILALETES. Tal vez sea conveniente insistir un poco en la cuestión de si un ser pensante puede provenir de un ser no pensante y privado de todo sentimiento y conocimiento, como podría ser la materia. § 10. Es bastante evidente que una parte de la materia es incapaz de producir nada por sí misma e infundirse movimiento a sí misma; sería necesario, pues, que su movimiento fuera eterno o que un ser más poderoso le imprimiera tal movimiento. Y aun cuando dicho movimiento fuera eterno, sería incapaz en cualquier caso de producir conocimiento. Divídala en tantas partes como quiera, como si quisiera espiritualizarla, déle todas las formas e imprímale todos los movimientos que quiera, haga con ella una esfera, un cubo, un cono, un prisma, un cilindro, etc., cuyos diámetros no

sean más que la millonésima parte de un gry, que es la décima parte de una línea, que es la décima parte de una pulgada, que es la décima parte de un pie filosófico, que es un tercio de un péndulo del que cada vibración en la latitud de 45 grados es igual a un segundo de tiempo; esa partícula de materia, por muy pequeña que sea, no actuará sobre otros cuerpos de un grosor proporcional a ella de una forma distinta a la que actúan entre sí los cuerpos que tienen una pulgada o un pie de diámetro. Se puede tener la misma esperanza de producir sentimiento, pensamientos y conocimiento al unir grandes partes de materia con una figura y un movimiento determinados que uniendo las partes más pequeñas de materia que haya en el mundo. Estas últimas chocan entre sí, se empujan y ofrecen resistencia la una a la otra igual que las grandes, y eso es todo lo que pueden hacer. Si la materia pudiera extraer de su seno el sentimiento, la percepción y el conocimiento, de manera inmediata y sin la intermediación de ninguna máquina, o sin la ayuda de las figuras y los movimientos, en ese caso poseer esas cualidades debería ser una propiedad inseparable de la materia y de todas sus partes. A lo cual se podría añadir que aunque la idea general y específica que tenemos de la materia nos lleve a hablar de ella como si fuera algo único en número, el conjunto de la materia no configura una cosa individual propiamente dicha que existe como un ser material o un cuerpo singular que conocemos o que podemos concebir. Así pues, si la materia fuera el primer ser eterno pensante, no habría un único ser eterno, infinito y pensante, sino un número infinito de seres eternos, infinitos y pensantes que serían independientes unos de otros, cuyas fuerzas estarían limitadas y cuyos pensamientos serían distintos, y que, por consiguiente, jamás podrían producir ese orden, esa armonía y esa belleza que se observan en la

naturaleza. De ahí se deduce necesariamente que el primer ser eterno no puede ser la materia. Espero que esté más de acuerdo, señor, con este razonamiento tomado del célebre autor de la demostración precedente que lo que parecía estarlo con su demostración.

TEÓFILO. Me parece que el presente razonamiento es el más sólido del mundo y, además, no solamente exacto, sino también profundo y digno de su autor. Estoy totalmente de acuerdo con él en que no hay ninguna combinación ni modificación de las partes de la materia, por muy pequeñas que sean, que pueda producir percepción; y más teniendo en cuenta que las partes grandes tampoco podrían hacerlo (como manifiestamente se admite) y que en las partes pequeñas todo es proporcional a lo que puede ocurrir en las grandes. Es también importante la observación que hace al autor sobre la materia al decir que no se debe considerar como una cosa única en número o (como suelo decir yo) como una auténtica y perfecta mónada o unidad, ya que no se trata más que de una acumulación de un número infinito de seres. Este excelente autor estaba a sólo un paso de llegar a mi sistema; pues, en efecto, yo concedo percepción a todos esos seres infinitos, de los que cada uno es como un animal dotado de un alma (o de algún principio activo analógico, que constituye la verdadera unidad), con todo lo que necesita para ser pasivo, y de un cuerpo orgánico. Ahora bien, esos seres recibieron tanto su naturaleza activa como su naturaleza pasiva (es decir, su parte inmaterial y su parte material) a partir de una causa general y suprema, ya que, de lo contrario, como muy bien señala el autor, al ser independientes unos de otros, jamás podrían haber producido ese orden, esa armonía y esa belleza que se aprecian en la naturaleza. Pero este argumento, que no parece ser más que de una certeza moral, se ve empujado hacia una necesidad

totalmente metafísica debido a la nueva especie de armonía que he introducido, que es la armonía preestablecida. Dado que cada una de estas almas expresa a su manera lo que ocurre fuera y no pueden recibir ninguna influencia de los demás seres particulares, o mejor dicho, como tienen que extraer esa expresión del propio fondo de su naturaleza, es necesario que cada una de ellas haya recibido esa naturaleza (o esa razón interna de las expresiones de lo que se encuentra fuera) de una causa universal de la que todos estos seres dependen y que haga que uno esté perfectamente en armonía y se corresponda con el otro, lo cual sería imposible sin un conocimiento y un poder infinitos, y mediante un artificio tan grande, sobre todo en lo que se refiere al consentimiento espontáneo de la máquina con relación a las acciones del alma razonable, que un ilustre autor que hizo algunas objeciones a este respecto en su maravilloso Diccionario[92] casi llegó a dudar de que existiera una sabiduría suficiente al decir que no le parecía que la de Dios bastara para producir semejante efecto, si bien reconoció, cuando menos, que jamás se le había dado tanta importancia a las débiles concepciones que podemos tener de la perfección divina.

§ 12. **FILALETES.** ¡Cómo me alegra que sus ideas coincidan con las de mi autor! Espero que no le moleste, señor, que le refiera también el resto de su razonamiento sobre este asunto. En primer lugar, examina si el ser pensante, del que los otros seres inteligentes dependen (y con mucha más razón también los demás seres), es material o no. § 13. Se plantea la objeción de si un ser pensante podría ser material. Pero contesta que aunque fuera posible, basta con que sea un ser eterno que tenga una ciencia y una potencia infinitas. Además, si el pensamiento y la materia se pueden separar, la existencia eterna de la materia no es una consecuencia de la existencia eterna de un

ser pensante. § 14. También se puede preguntar a quienes hacen de Dios algo material si creen que cada parte de la materia piensa. Si así fuera, se deduciría que habría tantos dioses como partículas de la materia. Pero si cada parte de la materia no piensa, tendríamos entonces un ser pensante compuesto de partes no pensantes, lo cual ya hemos refutado. § 15. Decir que solamente algún átomo de la materia piensa y las demás partes, aunque igualmente eternas, no piensan, equivale a afirmar gratuitamente que una parte de la materia está infinitamente por encima de otra y produce a los seres pensantes no eternos. § 16. Si se afirma que el ser pensante, eterno y material, es un cierto cúmulo particular de materia cuyas partes no son pensantes, volvemos a caer en lo que ya ha sido refutado, pues, aunque las partes de la materia estén unidas, esto solo puede hacer que adquieran una nueva relación local que no les puede proporcionar el conocimiento. § 17. Y no importa si ese cúmulo está en reposo o en movimiento. Si está en reposo, entonces no se trata más que de una masa sin acción que no tiene privilegio alguno frente a un átomo; si está en movimiento, como dicho movimiento, que lo distingue de las demás partes, tendría que producir el pensamiento, entonces todos los pensamientos serían accidentales y limitados, y cada parte por separado carecería de pensamientos y no tendría nada que regulara sus movimientos. Por tanto, no habría ni libertad, ni elección, ni sabiduría; o no más que las que hay en la simple materia en bruto. § 18. Habrá quien crea que, cuando menos, la materia es coeterna con Dios. Pero no dicen por qué: y la producción de un ser pensante, que sí que admiten, es mucho más difícil que la de la materia, que es menos perfecta. Y, tal vez (dice el autor), si quisiéramos alejarnos un poco de las ideas comunes, impulsar el desarrollo de nuestro espíritu y adentrarnos en el examen más profundo posible de la naturaleza de las cosas,

podríamos llegar incluso a concebir, aunque de una manera imperfecta, cómo pudo hacerse la materia en el principio y cómo empezó a existir gracias al poder de ese primer ser eterno. Sin embargo, se comprobaría al mismo tiempo que atribuir el ser a un espíritu constituye un efecto de dicha potencia eterna e infinita aún mucho más difícil de comprender. Pero como eso tal vez me apartaría en exceso (añade) de las nociones sobre las que se asienta actualmente la filosofía en el mundo, no estaría justificado que me alejara tanto o que investigara, dentro de los límites de la gramática, si en el fondo la opinión comúnmente aceptada es contraria a dicha idea particular. Me equivocaría, digo yo, si me adentrara en tal discusión, sobre todo en este lugar de la Tierra, donde la doctrina aceptada es bastante buena para mi propósito, ya que establece como algo indudable que si se admite una vez la creación o el comienzo de cualquier sustancia a partir de la nada, se puede dar por supuesta con la misma facilidad la creación de cualquier otra sustancia, excepto la del propio Creador.

TEÓFILO. Me ha proporcionado un verdadero placer, señor, al referirme algunas profundas reflexiones de su sagaz autor, cuya prudencia excesivamente escrupulosa le ha impedido producir al completo. Sería una gran pena que la suprimiera y nos dejara ahí, tras habernos puesto la miel en los labios. Le aseguro, señor, que creo que hay algo hermoso e importante escondido bajo esa especie de enigma. La sustancia en mayúsculas podría hacer sospechar que concibe la producción de la materia como la de los accidentes, que apenas cuesta sacar de la nada. Y al distinguir sus propias ideas de la filosofía que está asentada actualmente en el mundo o en este lugar de la Tierra, no sé si tuvo en cuenta a los platónicos, que consideraban la materia como algo huidizo y pasajero, similar a

los accidentes, y tenían una idea totalmente diferente de los espíritus y las almas.

§ 19. **FILALETES.** Por último, a los que niegan la creación mediante la cual las cosas se hacen a partir de la nada porque no son capaces de concebirla, nuestro autor, que realizó sus escritos antes de conocer su descubrimiento acerca del motivo de la unión entre alma y cuerpo, les objeta que, a pesar de no entender cómo se producen los movimientos voluntarios en los cuerpos mediante la voluntad del alma, siguen creyendo en ello, convencidos por la experiencia, y replica con motivo a quienes responden que el alma, dado que no puede producir un nuevo movimiento, produce solamente una nueva determinación de los espíritus animales, les replica, digo, que lo uno es tan inconcebible como lo otro. Y no hay nada mejor que decir que lo que añade, a ese respecto, que pretender limitar lo que Dios puede hacer a lo que podemos comprender es como atribuir una extensión infinita a nuestra comprensión o hacer de Dios algo finito.

TEÓFILO. Aunque ahora, en mi opinión, la dificultad de la unión entre alma y cuerpo se haya resuelto, aún quedan otras dificultades. He mostrado a posteriori mediante la armonía preestablecida que todas las mónadas tienen su origen en Dios y dependen de él. No obstante, no podemos comprender con detalle el cómo; y, en el fondo, su conservación no es otra cosa que una creación contínua, como muy bien han reconocido los escolásticos.

Capítulo XI. Del conocimiento que tenemos de la existencia del resto de

las cosas

§ 1. **FILALETES.** Por tanto, como la mera existencia de Dios tiene una relación necesaria con la nuestra, las ideas que podamos tener de algo no prueban la existencia de esa cosa en mayor medida que el retrato de un hombre puede probar su existencia en el mundo. § 2. No obstante, la certeza que puedo obtener del blanco y del negro sobre este papel por medio de la sensación es tan grande como la del movimiento de mi mano; una certeza que sólo es superada por el conocimiento de nuestra existencia y de la de Dios. § 3. Esta certeza merece el nombre de conocimiento, pues no creo que nadie pueda ser realmente tan escéptico como para no estar seguro de la existencia de las cosas que ve y siente. Cuando menos, quien sea capaz de llevar tan lejos sus dudas jamás tendrá diferencias conmigo, ya que nunca podrá estar seguro de que yo esté afirmando algo contrario a su forma de pensar. Las percepciones de las cosas sensibles, § 4, son producidas por causas exteriores que afectan a nuestros sentidos, pues no adquirimos esas percepciones sin los órganos, y si los órganos bastaran, las producirían siempre. § 5. Además, a veces siento que no puedo impedir que se produzcan en mi espíritu, como sucede, por ejemplo, con la luz, cuando tengo los ojos abiertos en un lugar donde puede entrar la luz del sol, mientras que sí que puedo deshacerme de las ideas que están en mi memoria. Por tanto, tiene que existir alguna causa externa para esta impresión viva a cuya eficacia no me puedo sobreponer. § 6. Algunas de esas percepciones se producen en nosotros con dolor, aunque después las recordamos sin sentir la menor molestia. Aunque en el caso de las demostraciones matemáticas

estas tampoco dependan de los sentidos, el examen que se hace de ellas por medio de las figuras nos ayuda en gran medida a comprobar la evidencia de nuestra vista y parece otorgarle una certeza que se aproxima a la de la propia demostración. § 7. Asimismo, en muchos casos nuestros sentidos dan testimonio unos de otros. Quien ve el fuego puede sentirlo si es que duda de él. Y al escribir esto, veo que puedo cambiar la apariencia del papel y decir por adelantado qué nueva idea va a presentar al espíritu: pero cuando los caracteres ya están trazados, entonces no puedo evitar verlos tal como son, aparte del hecho de que otra persona que vea esos caracteres pronunciará los mismos sonidos. § 8. Si alguien cree que todo esto no es más que un largo sueño, podrá soñar, si así lo quiere, que le doy la siguiente respuesta: que nuestra certeza, basada en el testimonio de los sentidos, es tan perfecta como nuestra naturaleza lo permite y nuestra condición lo exige. Quien ve arder una vela y siente el calor de la llama que le hace daño si no retira el dedo no exigirá una mayor certeza para regular su acción; y si dicho soñador no lo hiciera, se acabaría despertando. Por tanto, es suficiente para nosotros una seguridad así, que es tan cierta como el placer o el dolor, dos cosas fuera de las cuales no tenemos ningún interés en el conocimiento o en la existencia de las cosas. § 9. Pero, más allá de nuestra sensación efectiva, no hay conocimiento, y se trata únicamente de verosimilitud, como cuando creo que hay hombres en el mundo, que es extremadamente probable a pesar de que ahora que estoy solo en mi despacho no vea a ninguno. § 10. Por consiguiente, sería una locura esperar una demostración para cada cosa y no actuar en función de las verdades claras y evidentes cuando no son demostrables. De hecho, un hombre que quisiera proceder así, no podría llegar a estar seguro de otra cosa más que de perecer en muy poco tiempo.

TEÓFILO. Ya señalé en nuestras conversaciones anteriores que la verdad de las cosas sensibles se justifica por su relación, la cual depende de las verdades intelectuales, que se basan en la razón, y de las observaciones constantes en las mismas cosas sensibles, incluso cuando las razones no son evidentes. Como esas razones y observaciones nos permiten juzgar sobre el porvenir con respecto a nuestros intereses, y el éxito depende de nuestro juicio razonable, no se puede exigir y ni siquiera tener una mayor certeza sobre estos objetos. También se puede dar una explicación razonable para los sueños mismos y su escasa relación con otros fenómenos. No obstante, creo que se podría extender la apelación del conocimiento y la certeza más allá de las sensaciones efectivas, ya que la claridad y la evidencia, que para mí constituyen una especie dentro de la certeza, van más allá. Sin lugar a dudas, sería una locura dudar seriamente de que haya hombres en el mundo cuando no estamos viendo a ninguno. Dudar seriamente es dudar con respecto a la práctica, y se puede considerar que la certeza es un conocimiento de la verdad con el que no se puede dudar respecto a la práctica sin que constituya una locura; a veces incluso se puede hacer una consideración más general y aplicarlo a los casos en que no se podría dudar sin merecer por ello ser duramente censurados. Por su parte, la evidencia es una certeza luminosa, es decir, en la que no cabe duda debido a la relación que se observa entre las ideas. Siguiendo esta definición de la certeza se puede afirmar que tenemos la certeza de que Constantinopla se encuentra en el mundo y de que Constantino, Alejandro Magno y Julio César existieron. Es cierto que algún campesino de las Ardenas podría tener motivos para dudar de ello, por falta de información, pero un hombre de letras y de mundo no podría hacerlo a no ser que tuviera un gran desorden mental.

§ 11. **FILALETES.** Gracias a nuestra memoria estamos completamente seguros de muchas cosas que han pasado, pero no podemos determinar con seguridad si aún persisten. Ayer vi agua y un cierto número de hermosos colores reflejados en las burbujas que se formaron en ella. Hoy tengo la certeza de que tales burbujas han existido, al igual que ese agua, pero ya no tengo la certeza de la existencia presente del agua ni de las burbujas, aunque la primera sea infinitamente más probable porque se ha observado que el agua es duradera, mientras que las burbujas desaparecen. § 12. Por último, aparte de nosotros y de Dios, conocemos otros espíritus únicamente por medio de la revelación, y de ellos no tenemos más certeza que la de la fe.

TEÓFILO. Ya se ha señalado que en ocasiones nuestra memoria nos engaña. Y tenemos o no fe en ella según esté más o menos viva, y más o menos relacionada con las cosas que sabemos. Y aun cuando estamos seguros de lo principal, muchas veces podemos dudar de las circunstancias. Recuerdo que conocí a cierto hombre porque siento que su imagen no me resulta nueva, como tampoco su voz; y este doble indicio constituye para mí una mejor garantía que uno sólo de los dos, pero me resultaría imposible recordar dónde lo conocí. Sin embargo, muy rara vez puede suceder que uno vea a una persona en sueños antes de verla en carne y hueso. Aun así, me han asegurado que una damisela de una conocida corte vio en sueños al joven con el que luego se casó y el salón en el que se celebraron las nupcias y que se lo describió a sus amigos antes de haber visto y conocido siquiera al hombre o el lugar. Se atribuía a no sé qué presentimiento secreto; pero el azar puede producir efectos así, ya que es muy raro que esto pase, además de que las imágenes de los sueños son un poco oscuras y uno tiene más libertad en el momento de referirlo después a los demás.

§ 13. **FILALETES.** Concluyamos que hay dos tipos de proposiciones, unas particulares y referentes a la existencia, como, por ejemplo, que un elefante existe; y otras generales sobre la dependencia de las ideas, como, por ejemplo, que los hombres deben obedecer a Dios. § 14. La mayoría de estas proposiciones generales y seguras llevan el nombre de verdades eternas, y en efecto todas lo son. No es que sean proposiciones formadas efectivamente en alguna parte de toda la eternidad, o que hayan sido grabadas en el espíritu siguiendo algún modelo que siempre ha existido, sino que se debe a que estamos seguros de que cuando una criatura, provista de facultades y medios para ello, aplica sus pensamientos a la consideración de sus ideas, encontrará la verdad de dichas proposiciones.

TEÓFILO. Su división parece retomar la mía de las proposiciones de hecho y las proposiciones de razón. Las proposiciones de hecho también pueden volverse generales de alguna forma, pero es mediante la inducción o la observación, de modo que no se trata más que de una multitud de hechos similares, como cuando se observa que el azogue siempre se evapora por la acción del fuego, pero no constituye una generalidad perfecta porque no se ve la necesidad de ello. Las proposiciones generales de razón son necesarias, aunque la razón también proporcione algunas que no son totalmente generales y que sólo son verosímiles, como, por ejemplo, cuando presumimos que una idea es posible hasta que una investigación más exacta demuestre lo contrario. Por último, hay proposiciones mixtas que se extraen de las premisas, de las cuales unas proceden de los hechos y observaciones y otras son proposiciones necesarias, y a ese tipo pertenece un gran número de conclusiones geográficas y astronómicas sobre el globo terráqueo y el curso de los astros que nacen de la combinación de las observaciones de los viajeros y astrónomos

y los teoremas geométricos y aritméticos. Pero como según la regla de los lógicos la conclusión sigue a la más débil de las premisas y no puede tener más certeza que estas, tales proposiciones mixtas solamente poseen la certeza y la generalidad que le corresponde a las observaciones. En cuanto a las verdades eternas, hay que considerar que en el fondo son todas condicionales y afirman, en efecto: supuesta tal cosa, esta otra cosa será. Por ejemplo, al decir: toda figura que tenga tres lados tendrá también tres ángulos, no estoy diciendo otra cosa sino que, suponiendo que haya una figura de tres lados, esa misma figura tendrá tres ángulos. Digo esa misma, y es en ese punto en el que las proposiciones categóricas que se pueden enunciar sin condición, aunque sean condicionales en el fondo, difieren de las que se denominan hipotéticas, como sería la siguiente proposición: si una figura tiene tres lados, sus ángulos son iguales a dos ángulos rectos, donde se ve que la proposición antecedente (a saber, la figura de tres lados) y la consecuente (a saber, la suma de los ángulos de la figura de tres lados es igual a la suma de dos ángulos rectos) no tienen el mismo sujeto, como ocurría en el caso anterior, donde la antecedente era: esta figura es de tres lados, y la consecuente: dicha figura es de tres ángulos. Sin embargo, la hipotética también puede ser transformada a menudo en categórica, aunque hay que cambiar un poco los términos, como si en lugar de la hipotética anterior dijera: los ángulos de toda figura de tres lados son iguales a dos ángulos rectos. Los escolásticos han discutido mucho sobre la constantia subjecti, como ellos la llamaban, es decir, de qué modo puede contener una verdad real la proposición hecha acerca de un sujeto si dicho sujeto no existe. Esto se debe a que la verdad es solamente condicional, y lo que establece es que en caso de que el sujeto exista, será tal como se describe. Aun así habrá quien pregunte en qué se basa tal conexión, ya

que dentro de ella hay una verdad que no engaña. La respuesta es que está basada en la relación entre las ideas. Alguien preguntará a modo de réplica dónde estarían dichas ideas si no existiera ningún espíritu, y cuál sería entonces el fundamento real de esa seguridad de las verdades eternas. Esto nos lleva, por fin, al último fundamento de las verdades, a saber, ese espíritu supremo y universal que no puede dejar de existir y cuyo entendimiento, a decir verdad, es la región de las verdades eternas, como san Agustín[93] reconoció y expresó de una manera bastante impetuosa. Y con el fin de que no se piense que no es necesario recurrir a él, hay que considerar que tales verdades necesarias contienen la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas, y, en definitiva, las leyes del universo. Por tanto, como esas verdades necesarias son anteriores a las existencias de los seres contingentes, su fundamento debe hallarse en la existencia de una sustancia necesaria. Es ahí donde creo que se encuentra el origen de las ideas y las verdades que están grabadas en nuestras almas: no en forma de proposiciones, sino como fuentes, cuya aplicación, junto con las circunstancias, harán surgir enunciaciones efectivas.

Capítulo XII. De los medios de incrementar nuestro conocimiento

§ 1. FILALETES. Hemos hablado de los tipos de conocimiento que poseemos. Ahora pasemos a los medios de incrementar el conocimiento o de encontrar la verdad. Según una opinión aceptada entre los expertos, las máximas son los

fundamentos de cualquier conocimiento y cada ciencia en particular se basa en determinadas cosas ya conocidas (praecognita). § 2. Reconozco que las matemáticas parecen favorecer este método por su gran éxito y usted ha hecho bastante hincapié en ello. Pero, por otra parte, se duda de si son las ideas las que han sido útiles para dicho método y no dos o tres máximas generales que se establecieron al principio. Un joven sabe que su cuerpo es mayor que su dedo meñique, pero no en virtud del axioma según el cual el todo es mayor que la parte. El conocimiento empezó con las proposiciones particulares, pero luego se quiso descargar a la memoria, mediante las nociones generales, de un montón de ideas particulares que estorbaban. Si el lenguaje fuera tan imperfecto que no existieran los términos relativos todo y parte, ¿no se podría entonces saber que el cuerpo es mayor que un dedo? Estas que le expongo son las razones que da mi autor, aunque creo adivinar lo que dirá usted a este respecto basándome en lo que ya ha dicho.

TEÓFILO. No entiendo por qué se le tiene tanto recelo a las máximas como para atacarlas de nuevo. Si sirven para descargar a la memoria de una gran cantidad de ideas particulares, tal como se admite, simplemente por eso y aunque no tuvieran ningún uso más, ya son muy útiles. Con todo, me gustaría añadir que las máximas no nacen de las ideas particulares, pues no se descubren a partir de los ejemplos siguiendo un método inductivo. Quien sabe que diez es más que nueve, que el cuerpo es mayor que un dedo y que una casa es demasiado grande como para poder huir por la puerta, conoce cada una de esas proposiciones particulares por una misma razón general que está en cierto modo incorporada a ellas e iluminada por ellas, de la misma manera que uno puede ver trazos cargados de color en los que la proporción y la

configuración consiste precisamente en los trazos, sea cual sea el color. Esa razón común es el axioma mismo, que se conoce por así decirlo implícitamente, aunque de primeras no sea conocido de forma abstracta y aislada. Los ejemplos extraen su verdad del axioma incorporado, aunque el axioma no tiene su fundamento en los ejemplos. Y como la razón común a estas verdades particulares se encuentra en el espíritu de todos los hombres, queda claro que es necesario que las palabras todo y parte se hallen en el lenguaje de aquel que tiene interiorizada dicha razón.

§ 4. FILALETES. Pero, ¿no es peligroso concederles autoridad a las suposiciones, con el pretexto de que son axiomas? Habrá quien suponga, al igual que algunos antiguos, que todo es materia; otro, al igual que Polemón[94], supondrá que el mundo es Dios; un tercero, afirmará que el Sol es la divinidad principal. Imagínese qué religión tendríamos si se permitiera eso, pues lo cierto es que resulta peligroso admitir un principio sin cuestionarlo, en especial cuando se refiere a la moral, ya que habrá quien espere una vida futura más similar a la de Arístipo[95], que basaba la beatitud en los placeres del cuerpo, que a la de Antístenes[96], que defendía que basta con la virtud para alcanzar la felicidad. Y Arquelao[97], que establece como principio que lo justo, lo injusto, lo honesto y lo deshonesto vienen determinados únicamente por las leyes y no por la naturaleza, contemplará, sin lugar a dudas, unas medidas del bien y del mal moral diferentes de las de aquellos que reconocen obligaciones anteriores a las constituciones humanas. § 5. Por consiguiente, los principios tienen que ser seguros. § 6. Pero esa seguridad no procede más que de la comparación entre las ideas, por lo que no se precisan más principios, sino que tan sólo con observar dicha regla es posible conseguir

llegar más lejos que sometiendo a nuestro espíritu a la discreción ajena.

TEÓFILO. Me sorprende, señor, que vuelva a decir en contra de las máximas, es decir, en contra de los principios evidentes, todo cuanto se podría y se debería decir en contra de los principios que se suponen gratis. Cuando se piden praecognita en las ciencias o conocimientos anteriores que sirvan para fundar la ciencia, lo que se está pidiendo son principios conocidos y no posiciones arbitrarias cuya verdad no sea conocida. Incluso Aristóteles lo entendía así, y de hecho consideraba que las ciencias inferiores y subalternas toman prestados sus principios de otras ciencias superiores en las que han sido demostrados, excepto la primera de las ciencias, la denominada metafísica, que, según él, no pide nada de las demás y les proporciona los principios que necesitan. Cuando dice δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα[98], que el aprendiz debe creer a su maestro, su idea es que debe hacerlo simplemente de manera provisional, esto es, mientras no esté totalmente instruido en las ciencias superiores. Por tanto, estamos muy lejos de recibir principios gratuitos, a lo cual hay que añadir que incluso los principios cuya seguridad no es completa pueden tener un uso si a partir de ellos solamente se construye por demostración, pues, aunque en tal caso todas las conclusiones sean meramente condicionales y únicamente válidas suponiendo que el principio resulte verdadero, esa relación misma y esas enunciaciones condicionales quedarían al menos demostradas. De tal manera, resultaría muy deseable que tuviéramos muchos libros escritos así, en los que no habría ningún peligro de caer en errores porque el lector o discípulo estaría advertido de la condición. Por su parte, la práctica se iría regulando únicamente a partir de dichas conclusiones a medida que la suposición se fuera verificando en otras partes.

Este método también suele servir por sí mismo para verificar suposiciones o hipótesis, cuando de estas nacen varias conclusiones cuya verdad resulta además conocida, algo que en ocasiones proporciona un retorno perfecto que es suficiente para demostrar la verdad de la hipótesis. El señor Conring[99], médico de profesión y experto en todo tipo de cuestiones eruditas, salvo tal vez en matemáticas, le escribió una carta a un amigo que estaba intentando reimprimir en Helmstadt el libro de Viotti[100], un apreciado filósofo peripatético que trata de explicar la demostración y los Segundos analíticos de Aristóteles. Dicha carta fue anexada al libro y en ella el señor Conring corregía a Papo[101] al decir que el análisis propone encontrar lo desconocido dándolo por supuesto para llegar a partir de ahí a verdades conocidas por consecuencia, lo cual contradice a la lógica (decía), que enseña que a partir de falsedades no es posible concluir verdad alguna. Pero yo le hice ver posteriormente que el análisis se sirve de las definiciones y de otras proposiciones recíprocas que permiten faire le retour[102] y encontrar demostraciones sintéticas. E incluso cuando dicho retorno no es demostrativo, como en el ámbito de la física, no deja de resultar a veces de una gran verosimilitud, como cuando la hipótesis explica fácilmente muchos fenómenos, difíciles de entender de otra manera y muy independientes unos de otros. En verdad, señor, opino que el principio de los principios es de alguna manera el buen uso de las ideas y las experiencias; pero, profundizando en él, es posible comprobar que en el caso de las ideas no se trata de otra cosa más que de relacionar las definiciones mediante axiomas idénticos. No obstante, no siempre es fácil llegar a ese último análisis, y por muchas ganas de conseguirlo que hayan mostrado tener los geómetras, al menos los antiguos, aún no han podido hacerlo. El célebre autor del Ensayo sobre el

entendimiento les causaría una gran alegría si rematara esta investigación, que es un poco más difícil de lo que se cree. Euclides, por ejemplo, colocó entre los axiomas el que viene a afirmar que dos líneas rectas solamente se pueden cruzar una sola vez. La idea, sacada de la experiencia de los sentidos, no nos permite imaginar que dos rectas se crucen más de una vez; pero no es en ello en lo que la ciencia se debe fundar. Y si alguien cree que esa idea proporciona la relación entre las ideas distintas, ese alguien no está entonces lo suficientemente instruido en el origen de las verdades, de modo que muchas proposiciones, demostrables por otras anteriores, serían para esa persona algo así como verdades inmediatas. Es algo que muchos que han retomado a Euclides no han considerado con suficiente detenimiento: son un tipo de ideas confusas, y quien solamente conozca la línea recta de esa forma no será capaz de demostrar nada acerca de ella. Euclides, a falta de una idea expresada distintamente, es decir, de una definición de la línea recta (pues la que da como provisional es oscura y no es válida para sus demostraciones), se vio obligado por ese motivo a recurrir a dos axiomas que le sirvieron a modo de definición y que luego empleó en sus demostraciones: uno, que dos rectas no tienen ninguna parte en común; y el otro, que no comprenden ningún espacio. Arquímedes proporcionó una especie de definición de la recta, al decir que se trata de la distancia más corta entre dos puntos. Pero da por supuesto tácitamente (al emplear en sus demostraciones elementos como los de Euclides, basados en los dos axiomas que acabo de mencionar) que las afecciones de las que hablan estos axiomas se aplican a la línea que define. Así, si usted cree, al igual que sus amigos, bajo el pretexto de la adecuación o inadecuación de las ideas, que estaba y sigue estando permitido admitir en geometría lo que las imágenes nos dicen sin buscar el rigor de

las demostraciones mediante las definiciones y los axiomas que los antiguos exigían para esta ciencia (como también creo que muchos pensarán por falta de información), le diré, señor, que solamente es posible conformarse con eso para quienes se preocupan por la geometría práctica tal cual, pero no para quienes quieren obtener de ella la ciencia que sirva incluso para perfeccionar la práctica. Si los antiguos hubieran pensado así y se hubieran relajado en este aspecto, creo que apenas habrían conseguido avanzar y no nos habrían legado más que una geometría empírica, tal como al parecer era la de los egipcios y como parece que sigue siendo la de los chinos. Lo cual nos habría privado de los más hermosos conocimientos físicos y mecánicos que la geometría nos ha permitido encontrar y que son desconocidos allí donde nuestra geometría también lo es. Asimismo, parece ser que si nos hubiéramos guiado por los sentidos y sus imágenes, habríamos caído en varios errores, más o menos como se observa en el caso de quienes no están instruidos en la geometría exacta y aceptan como una verdad incuestionable, confiando en su imaginación, que dos líneas que se aproximan continuamente al final deben cruzarse, mientras que los geómetras argumentan lo contrario para determinadas líneas a las que denominan asíntotas. Pero, aparte de eso, nos privaríamos de lo que más valoro en el ámbito de la geometría con respecto a la contemplación, que es dejar entrever el verdadero origen de las verdades eternas y de la forma de hacernos comprender su necesidad, al contrario que las ideas confusas derivadas de las imágenes de los sentidos, a los que no podríamos ver distintamente. Me dirá que Euclides se vio obligado, no obstante, a limitarse a determinados axiomas cuya evidencia se aprecia solamente de manera confusa a través de las imágenes. Reconozco que se limitó a esos axiomas, pero era preferible que se limitara a un pequeño número de verdades de

esa naturaleza, que le parecían las más simples, y deducir a partir de ellas las demás, que otra persona menos precisa habría considerado también como seguras sin mediar una demostración, que dejar muchas sin demostrar y, lo que es peor, permitir a las personas relajarse ilimitadamente en función de su humor. Como puede ver, señor, todo cuanto usted ha afirmado al igual que sus amigos sobre la relación entre las ideas como la verdadera fuente de las verdades necesita una explicación. Si quiere conformarse con ver de forma confusa esa relación, entonces está debilitando la exactitud de las demostraciones, y en ese sentido Euclides hizo lo mejor que se podía hacer al reducirlo todo a las definiciones y a un pequeño número de axiomas. Si quiere que esa relación entre las ideas sea visible y se exprese distintamente, estará obligado a recurrir a definiciones y a axiomas idénticos, tal como yo pido que se haga. A veces, cuando no le resulte posible realizar un análisis perfecto, se verá obligado a conformarse con algunos axiomas menos primitivos, como Euclides y Arquímedes tuvieron que hacer, y será mejor hacer eso que pasar por alto o aplazar algunos hermosos descubrimientos que ya podría encontrar con tales axiomas. Del mismo modo, ya le he dicho más de una vez, señor, que creo que no tendríamos ninguna geometría (me refiero a una ciencia demostrativa) si los antiguos se hubieran negado a seguir avanzando mientras no contaron con la demostración de los axiomas que se vieron obligados a emplear.

§ 7. FILALETES. Empiezo a entender en qué consiste una relación entre ideas conocida distintamente, y comprendo perfectamente que en ese sentido los axiomas son necesarios. También comprendo la necesidad de que el método que sigamos en nuestras investigaciones, cuando se trata de examinar las ideas, se fundamente en el ejemplo de los

matemáticos, que parten de unas bases muy precisas y claras (que no son otra cosa que axiomas y definiciones) para luego ir ascendiendo gradualmente y a través de un encadenamiento continuo de razonamientos hasta llegar al descubrimiento y a la demostración de las verdades que en un principio parecen estar por encima de la capacidad humana. La habilidad para encontrar pruebas, junto a los admirables métodos que ellos inventaron para desentrañar y organizar las ideas intermedias, es lo que ha dado lugar a descubrimientos tan sorprendentes e inesperados. Ahora bien, saber si con el tiempo se podrá inventar algún método similar que sea útil para las demás ideas, así como para las relativas a la magnitud, es algo que no me interesa determinar aquí. Cuando menos, si las demás ideas se examinaran siguiendo el método ordinario de los matemáticos, nuestros pensamientos podrían llegar más lejos de cuanto podamos imaginar. § 8. Y esto podría hacerse especialmente en el ámbito de la moral, como ya he dicho en más de una ocasión.

TEÓFILO. Creo que tiene razón, señor, y hace tiempo que estoy dispuesto a ponerme manos a la obra a fin de alcanzar sus predicciones.

§ 9. FILALETES. En cuanto al conocimiento de los cuerpos, hay que tomar un camino totalmente opuesto, pues al no haber ninguna idea de sus esencias reales nos vemos obligados a recurrir a la experiencia. § 10. No obstante, no dudo de que un hombre acostumbrado a realizar experimentos razonables y regulares sea capaz de formarse conjeturas más acertadas que otro sobre las propiedades aún desconocidas de los cuerpos, pero esto no por ello dejará de ser juicio y opinión, y no conocimiento y certeza. Esto me impulsa a creer que, con los medios de los que disponemos, no es posible que la física se convierta en una ciencia. Sin embargo, los experimentos y las

observaciones históricas pueden sernos de utilidad respecto a la salud de nuestros cuerpos y a las comodidades vitales.

TEÓFILO. Estoy de acuerdo en que nunca conseguiremos hacer de la física en conjunto una ciencia perfecta, pero sí que podemos tener alguna ciencia física, e incluso ya hay algunas muestras. Por ejemplo, la magnetología puede ser considerada como una ciencia así, ya que, sin necesidad de hacer muchas suposiciones basadas en la experiencia, es posible demostrar mediante una consecuencia cierta un gran número de fenómenos que ocurren efectivamente tal como la razón nos hace pensar. No hay que esperar que se puedan explicar todas las experiencias, al igual que los geómetras tampoco han probado todavía todos sus axiomas; pero, del mismo modo que se han conformado con deducir un gran número de teoremas a partir de un pequeño número de principios de razón, los físicos también pueden explicar, por medio de algunos principios experimentales, un gran número de fenómenos, e incluso preverlos en la práctica.

§ 11. FILALETES. Dado que nuestras facultades no resultan adecuadas para discernir la constitución interior de los cuerpos, debemos considerar que ya es bastante con que nos permitan descubrir la existencia de Dios y tener un conocimiento sobre nosotros mismos lo bastante amplio como para conocer nuestros deberes y nuestros mayores intereses, sobre todo con respecto a la eternidad. Y creo estar en mi derecho de inferir de ahí que la moral es la ciencia por excelencia y la gran cuestión para los hombres en general, lo mismo que, por otra parte, las diferentes artes que se refieren a las diferentes partes de la naturaleza constituyen el patrimonio de los individuos. Se puede decir, por ejemplo, que la ignorancia al respecto de las aplicaciones del hierro es la causa de que en los países de América, donde la naturaleza ha sido

generosa al proporcionar todo tipo de recursos en abundancia, carezcan de la mayoría de las comodidades vitales. Así, lejos de desdeñar la ciencia de la naturaleza, § 12, mantengo que, si ese estudio se lleva a cabo como es debido, puede ser de mayor utilidad para el ser humano que todo cuanto se ha hecho hasta ahora. En efecto, quien inventó la imprenta, quien descubrió el uso de la brújula o quien dio a conocer las propiedades de la quina, ha contribuido más a la difusión del conocimiento y al avance de las comodidades vitales y ha salvado a más personas de acabar en el cementerio que los fundadores de los colegios y hospitales y demás instituciones de la más insigne caridad, erigidos todos ellos con un alto coste económico.

TEÓFILO. Nada podría decir, señor, que fuera más de mi agrado. La verdadera moral o piedad nos debe empujar a cultivar las artes, lejos de favorecer la pereza de algunos vagos quietistas. Y como dije no hace mucho, con una mejor disciplina se llegaría algún día a obtener una medicina mucho mejor que la de la actualidad. Esto es algo que nunca seremos capaces de propugnar en modo suficiente, después del cultivo de la virtud.

§ 13. FILALETES. Aunque yo recomiende la experiencia, no por ello desprecio las hipótesis probables, ya que pueden llevarnos a realizar nuevos descubrimientos y, cuando menos, resultan de gran ayuda para la memoria. Pero nuestro espíritu tiene una fuerte tendencia a ir demasiado rápido y a conformarse con algunas apariencias insustanciales por no tomarse la molestia y el tiempo necesarios para aplicarlas a un gran número de fenómenos.

TEÓFILO. El arte de descubrir las causas de los fenómenos, o las hipótesis variables, es como el arte de descifrar, donde una conjetura ingeniosa suele ayudar a acortar el camino. Lord Bacon[103] empezó a enunciar en preceptos el arte de

experimentar y el caballero Boyle[104] demostró tener un gran talento para practicarlo. Pero, si a ello no se le suma el arte de emplear experimentos y de extraer de ellos unas conclusiones, ni con todo el oro del mundo se lograría descubrir lo que un hombre de una gran penetración puede descubrir de primeras. El señor Descartes, que sin duda lo era, hizo una observación similar en una de sus cartas al hilo del método del canciller de Inglaterra[105]. Y Spinoza[106] (al que no me cuesta citar cuando lo que dice es correcto), en una de sus cartas dirigidas al difunto señor Oldenburg[107], secretario de la Royal Society de Inglaterra, e impresas junto con las obras póstumas de este sutil judío, hace una reflexión[108] parecida a propósito de una obra del señor Boyle, el cual dedica demasiado esfuerzo, a decir verdad, a extraer a partir de una infinidad de hermosos experimentos tan sólo una conclusión que podría haber usado como principio, a saber, que en la naturaleza todo ocurre de forma mecánica, un principio del que sólo se puede estar seguro recurriendo a la razón y no a los experimentos, por muchos que se hagan.

§ 14. **FILALETES.** Una vez establecidas las ideas claras y distintas con la ayuda de nombres fijos, el medio por excelencia para ampliar nuestros conocimientos es el arte de encontrar ideas intermedias que nos permitan ver la conexión o la incompatibilidad entre ideas extremas. Las máximas, al menos, no sirven para ello. Suponiendo que un hombre no tenga ninguna idea exacta de un ángulo recto, se atormentará en vano intentando demostrar cualquier cosa sobre el triángulo rectángulo, y, por muchas máximas que se empleen, le resultará difícil lograr demostrar sirviéndose de ellas que la suma de los cuadrados de los lados del ángulo recto es igual al cuadrado de la hipotenusa. Un hombre podría meditar durante mucho

tiempo en estos axiomas y no sacar nada en claro acerca de las verdades matemáticas.

TEÓFILO. No sirve para nada meditar en los axiomas sin tener algo a lo cual aplicarlos. Los axiomas sirven a menudo para conectar las ideas, como, por ejemplo, la máxima según la cual las extensiones similares de la segunda y de la tercera dimensión están en razón duplicada y triplicada a las extensiones correspondientes de la primera dimensión, la cual resulta muy útil; y la cuadratura, por ejemplo, de la lúnula de Hipócrates[109] nace, en el caso de los círculos, al aplicar simultáneamente las dos figuras la una a la otra cuando su posición dada lo permite, y su comparación promete aportarnos conocimientos.

Capítulo XIII. Otras consideraciones acerca de nuestro conocimiento

§ 1. FILALETES. Quizá también sea conveniente añadir que nuestro conocimiento guarda una gran relación con la vista, entre otras cosas, en el sentido de que no es ni totalmente necesario ni totalmente voluntario. Cuando tenemos los ojos abiertos a la luz no podemos evitar ver, aunque podemos dirigir la mirada a determinados objetos, § 2, y examinarlos con mayor o menor atención. Por tanto, cuando se aplica una vez la facultad, no depende de la voluntad determinar el conocimiento, al igual que un hombre no puede evitar ver lo que ve. Pero para instruirse hay que aplicar las facultades de manera adecuada.

TEÓFILO. Ya tratamos ese punto anteriormente y determinamos que no depende del hombre tener tal o cual impresión en el estado presente, pero sí que depende de él prepararse para tenerla y no tenerla en lo sucesivo, y que por tanto las opiniones sólo son voluntarias de forma indirecta.

Capítulo XIV. Del juicio

§ 1. FILALETES. El hombre no sería capaz de tomar una determinación en la mayoría de acciones de su vida si no contara con algo que le ayudara a saber cómo actuar cuando carece de un determinado conocimiento. § 2. A menudo hay que conformarse con un simple crepúsculo de probabilidad. § 3. Y la facultad que permite servirse de ello es el juicio. Nos solemos conformar por necesidad, pero otras muchas veces es por falta de diligencia, paciencia y habilidad. § 4. Eso se denomina asentimiento o disentimiento, y ocurre cuando se presume algo, es decir, cuando se lo considera verdadero antes de tener pruebas. Cuando esto se hace de conformidad con la realidad de las cosas, se trata de un juicio acertado.

TEÓFILO. Otros denominan juzgar a la acción que se realiza cada vez que uno se pronuncia tras tener un conocimiento de causa; y hay incluso quienes distinguen el juicio de la opinión, como algo que no debe ser tan incierto. Pero no pretendo juzgar a nadie por el uso que hace de las palabras, y le está permitido considerar el juicio, señor, como una idea probable. En cuanto a la presunción, que es un término usado por los jurisconsultos, el buen uso exige diferenciarlo de la conjetura. Se trata de algo más, que debe ser

considerado como una verdad de forma provisional mientras no se demuestre lo contrario y, a diferencia de un indicio, toda conjetura debe ser sopesada con respecto a otra conjetura. Por ese motivo se presume que quien reconoce haber recibido dinero prestado de otro tiene que pagárselo, a menos que demuestre que ya lo ha hecho o que la deuda se ha extinguido por cualquier otro motivo. Presumir, en ese sentido, no es, pues, considerar antes de tener una prueba, lo cual no está permitido, sino considerar por adelantado, pero con fundamento, a la espera de contar con una prueba de lo contrario.

Capítulo XV. De la probabilidad

§ 1. FILALETES. Si la demostración permite ver la relación entre las ideas, la probabilidad no es otra cosa que la apariencia de esa relación basada en pruebas en las que no se observa ninguna conexión inmutable. § 2. Hay varios grados de consentimiento, desde la seguridad hasta la conjetura, pasando por la duda y la desconfianza. § 3. Cuando se tiene certeza, hay intuición en todas las partes del razonamiento, las cuales marcan su conexión. Sin embargo, aquello que me hace creer es algo ajeno. § 4. Ahora bien, la probabilidad está basada en conformidades con lo que sabemos o en el testimonio de quienes lo saben.

TEÓFILO. Yo prefiero mantener que siempre está basada en la verosimilitud o en la conformidad con la verdad. Y el testimonio ajeno es también algo que lo verdadero acostumbra a tener a su favor con respecto a los hechos que están a

nuestro alcance. Se puede decir, pues, que la similitud entre lo probable y lo verdadero se considera a partir de la cosa misma o de alguna cosa ajena. Los retóricos hablan de dos tipos de argumentos: los artificiales, que se extraen de las cosas mediante el razonamiento, y los inartificiales, que se basan solamente en el testimonio expreso del hombre o incluso de la cosa misma. Pero también los hay mixtos, ya que el testimonio puede proporcionar por sí mismo un hecho que sirve para construir un argumento artificial.

§ 5. **FILALETES.** Por falta de semejanza con la verdad nos cuesta precisamente creer aquello que no se asemeja a lo que ya sabemos. Por ello, cuando un embajador le dijo al rey de Siam que en nuestra tierra el agua se endurece tanto en invierno que un elefante podría caminar por encima sin hundirse, el rey le respondió: Hasta este momento le había tomado por un hombre de buena fe, pero ahora veo que miente. § 6. Sin embargo, aunque el testimonio de otros pueda hacer que un hecho sea probable, la opinión de otros no debe ser considerada en sí misma como un verdadero fundamento de probabilidad, pues entre los hombres hay más error que conocimiento, y si la credibilidad de quienes conocemos y estimamos debiera constituir un fundamento legítimo de consentimiento, entonces los hombres tendrían razón al ser paganos en Japón, mahometanos en Turquía, papistas en España, calvinistas en Holanda[110] y luteranos en Suecia.

TEÓFILO. El testimonio de los hombres tiene sin duda más peso que su opinión, y por ello se le dedican con motivo más reflexiones. No obstante, se sabe que a veces el juez manda jurar credulidad, como se la llama; que en los interrogatorios se suele preguntar a los testigos no solamente qué han visto, sino también cuál es su juicio al respecto, pidiéndoles al mismo tiempo las razones que justifican su juicio, y también se

reflexiona sobre ello lo necesario. Asimismo, los jueces someten muchos asuntos a las impresiones y opiniones de los expertos en la materia correspondiente; también los particulares están obligados a hacerlo así, si no les conviene proceder a un examen propio. De este modo, un niño, y también un hombre cuya situación sea similar, está obligado, incluso en circunstancias especiales, a seguir la religión del país mientras no vea en ello ningún mal y no esté en posición de investigar si existe una mejor. Y el encargado de los pajes, sean cuales sean sus creencias, los obligará a ir cada uno a la iglesia a la que vayan los que profesen la misma creencia que dicho joven. Se pueden examinar las discusiones entre el señor Nicole[111] y otros sobre el argumento de la mayoría en materia de fe, al que a veces unos se someten en exceso mientras que otros apenas lo tienen en cuenta. Existen otros prejuicios similares por los cuales los hombres se alegrarían mucho de no entrar en el debate. Es lo que Tertuliano[112] en un tratado dedicado expresamente a ese asunto, denomina prescripciones, empleando un término que los antiguos jurisconsultos (cuyo lenguaje no le resultaba desconocido) utilizaban en relación a varios tipos de excepciones o alegaciones extrañas y preventivas, pero que hoy prácticamente sólo se aplica a la prescripción temporal cuando se quiere rechazar la demanda de otro porque no se ha hecho dentro del plazo fijado por la ley. Gracias a ello, ha habido motivos para publicar los prejuicios legítimos[113], tanto por parte de la Iglesia romana como por parte de los protestantes. Se vio que existía una manera de oponer la novedad, por ejemplo, tanto a unos como a otros en ciertos aspectos, como cuando la mayor parte de los protestantes abandonó el ceremonial de las antiguas ordenaciones de los eclesiásticos y los romanos cambiaron el antiguo canon de los libros de las Sagradas

Escrituras del Antiguo Testamento, como ya mostré de forma lo suficientemente clara en una discusión que mantuve por escrito y con sus correspondientes réplicas con el señor obispo de Meaux[114], que según las noticias que me llegaron de él hace unos días acaba de fallecer. Por consiguiente: al ser recíprocos los reproches, la novedad, aunque proporciona algunas sospechas de error en tales materias, no constituye una prueba segura.

Capítulo XVI. De los grados de asentimiento

§ 1. FILALETES. En cuanto a los grados de asentimiento, hay que tener en cuenta que los fundamentos de probabilidad que poseamos no operan en ello más allá del grado de apariencia que exista o que se haya establecido al realizar el examen. En efecto, es necesario reconocer que el asentimiento no siempre puede basarse en una visión efectiva de las razones que prevalecieron sobre el espíritu, y sería muy difícil, incluso para quienes tienen una memoria admirable, retener sistemáticamente todas las pruebas que los han conducido a un determinado asentimiento y que a veces podrían llenar todo un tomo dedicado a una sola cuestión. Basta con que una sola vez hayan desmenuzado la materia con sinceridad y con cuidado y que, por así decirlo, hayan liquidado la cuenta. § 2. De lo contrario, los hombres tendrían que ser muy escépticos o cambiar de opinión en todo momento para rendirse ante cualquier hombre que haya revisado la cuestión después y les proponga argumentos a los que no puedan replicar

adecuadamente en ese momento porque les falla la memoria o porque no han tenido tiempo para aplicarse más. § 3. Hay que admitir que esto suele hacer que los hombres se obstinen en el error, pero el fallo no está en que se apoyen en su memoria, sino en que el juicio que hicieron en su momento era erróneo. De hecho, es frecuente que los hombres sustituyan el examen y la razón por el simple hecho de constatar que siempre han pensado de la misma forma. Y quienes han examinado menos sus opiniones suelen ser los más apegados a ellas. Aunque el apego a lo que uno ha visto es loable, no siempre es así con lo que se ha creído, ya que es posible que se haya dejado atrás alguna consideración capaz de darle la vuelta a todo. Tal vez no haya nadie en el mundo que tenga el tiempo, la paciencia ni los medios para reunir todas las pruebas de una y otra parte relativas a las cuestiones sobre las que tiene opiniones propias, para así comparar dichas pruebas y concluir con seguridad que no le queda nada más por saber para tener una instrucción más amplia. No obstante, velar por nuestra vida y nuestros mayores intereses es algo que no puede sufrir dilación, y resulta absolutamente necesario que nuestro juicio se determine con respecto a asuntos en los que no nos es posible alcanzar un conocimiento seguro.

TEÓFILO. En lo que acaba de decir, señor, no hay más que argumentos buenos y sólidos. Sin embargo, sería deseable que los hombres contaran en algunas ocasiones con resúmenes por escrito (en forma de memorias) de los motivos que les han llevado a formarse una impresión relevante, y que más tarde tendrán que justificar en más de una ocasión ante sí mismos y ante los demás. Por otra parte, aunque en materia de justicia normalmente no esté permitido retractarse de los juicios ya emitidos y revisar las cuentas liquidadas (de lo contrario, habría que estar perpetuamente preocupado, y eso sería tanto más

intolerable cuanto que no siempre es posible guardar reseñas de las cosas pasadas), en algunos casos cabe la posibilidad de presentar un recurso si se consigue nueva información, y obtener lo que se denomina una restitución in integrum[115] contra aquello que se había dictaminado. E igualmente en el caso de nuestros asuntos personales, sobre todo en materias muy importantes donde todavía está permitido lanzarse de lleno o echarse atrás y no resulta perjudicial suspender la ejecución ni andar con pies de plomo, las decisiones de nuestro espíritu, basadas en probabilidades, nunca deben ser consideradas in rem judicatum, como lo llaman los jurisconsultos, es decir, como establecidas hasta el punto de no estar dispuestos a llevar a cabo una revisión del razonamiento, especialmente cuando se presenten en su contra nuevas razones de peso. Pero cuando ya no hay más tiempo para deliberar, hay que seguir la decisión que se haya tomado con tanta firmeza, aunque no siempre con tanto rigor, como si fuera infalible.

§ 4. **FILALETES.** Por consiguiente: dado que los hombres no pueden evitar exponerse al error cuando emiten un juicio y tener diferentes impresiones cuando no son capaces de ver las cosas desde el mismo punto de vista, deben mantener la paz entre ellos y los deberes de la humanidad en medio de la diversidad de opiniones sin pretender que a partir de nuestras objeciones los demás cambien al instante una opinión arraigada, sobre todo si cabe pensar que el adversario actúa movido por el interés o la ambición o por cualquier otro motivo particular. Además, suele ocurrir que aquellos que quieren imponer a los demás la necesidad de rendirse ante su forma de pensar apenas han examinado las cosas con detenimiento. Quienes han llegado lo suficientemente lejos en el debate como para salir de dudas son tan escasos y encuentran tan pocos

motivos para condenar a los demás que no se debe esperar ninguna reacción violenta por su parte.

TEÓFILO. Efectivamente, aquello que con mayor motivo se debe condenar en los hombres no es su opinión, sino su juicio temerario a la hora de condenar el de los demás como si tuvieran que ser estúpidos o perversos por tener una forma de pensar distinta a la de ellos; y esto, en los autores que hacen gala de una pasión y un odio que siembran entre el público, es el resultado de un espíritu altivo y poco equitativo al que le gusta dominar y que no acepta la más mínima contradicción. Con mucha frecuencia no es que no haya verdaderos motivos para censurar las opiniones de los demás, pero hay que hacerlo con un espíritu equitativo y con compasión hacia la debilidad humana. Es cierto que tenemos derecho a tomar precauciones contra las malas doctrinas que influyen en las costumbres y en la práctica de la piedad, pero no hay que atribuírselas a las personas en su perjuicio sin contar antes con pruebas sólidas. Si la equidad exige perdonar a las personas, la piedad ordena señalar donde sea oportuno el efecto perjudicial de sus dogmas, cuando son dañinos, como los que contradicen la providencia de un Dios perfectamente sabio, bueno y justo, y la inmortalidad de las almas que las hace susceptibles de sufrir los efectos de su justicia, sin mencionar otras opiniones peligrosas con respecto a la moral y la vida en sociedad. Sé que hay hombres excelentes y bienintencionados que afirman que estas opiniones teóricas tienen menos influencia en la práctica de lo que se piensa, y sé también que hay personas de una naturaleza excelente que nunca podrán volverse indignas por culpa de las opiniones; del mismo modo sé que los que han caído en esos errores por culpa de la especulación suelen estar naturalmente más alejados de los vicios que el común de los mortales, además de que velan por su dignidad y por la secta que, por así

decirlo, lideran. En ese sentido, se puede afirmar que Epicuro y Spinoza, por ejemplo, llevaron una vida totalmente ejemplar. Sin embargo, estas razones suelen dejar de apreciarse en sus discípulos o imitadores, quienes, al sentirse libres del molesto temor a una providencia que todo vigila y a un futuro amenazador, dan rienda suelta a sus brutales pasiones y se dedican a seducir y corromper a los demás; y si además son ambiciosos y su corazón es duro, serían capaces, por puro placer o por altivez, de prender fuego a la tierra por los cuatro costados, como algunos de ese temple a los que he conocido y a los que la muerte se ha llevado. Creo incluso que hay ideas similares que, al introducirse poco a poco en el espíritu de hombres de todo el mundo que gobiernan a los demás y que tienen un gran poder de decisión, y al colarse en los libros que están de moda, están preparando el terreno para la revolución general que amenaza a Europa y están terminando de destruir lo poco que aún queda en la actualidad de los generosos sentimientos de los antiguos griegos y romanos, que preferían el amor a la patria y al bien público y velar por la posteridad antes que el amor al dinero e incluso a la propia vida. Esos public spirits[116], como los llaman los ingleses, están disminuyendo extremadamente en número y ya no están de moda; y decaerán aún más cuando dejen de estar apoyados por la buena moral y la verdadera religión, como hasta la razón natural nos enseña. Los más destacados del bando opuesto, que empieza a imperar, no tienen otro principio que aquel al que denominan del honor. Pero, para ellos, la seña de identidad del hombre honesto y del hombre de honor consiste solamente en no cometer ninguna bajeza, según lo que ellos entienden por bajeza. Por tanto, si por afán de grandeza, o por simple capricho, alguien derramara un río de sangre o lo pusiera todo patas arriba, apenas tendría importancia, y un Eróstrato[117]

de los antiguos o un don Juan como el de El convidado de piedra[118] serían considerados héroes. Se burlan sin complejos del amor a la patria, ridiculizan a los que velan por el interés público y cuando algún hombre bienintencionado habla de lo que sucederá en el futuro, le contestan: lo que tenga que ser, será. Pero tal vez a esas personas les toque sufrir en sus propias carnes los males que creían reservados a los demás. Quizá aún se puedan prevenir dichos males, si se corrige esa enfermedad epidémica del espíritu cuyos efectos negativos empiezan a hacerse visibles; pero, si sigue en aumento, la providencia corregirá a los hombres mediante la misma revolución que surgirá de ellos. Pase lo que pase, todo redundará a fin de cuentas en el bien general, aunque nada de eso deba ni pueda ocurrir sin que se castigue a quienes incluso han contribuido finalmente al bien mediante sus malas acciones. Pero dejo ya esta digresión a la que me ha conducido la consideración de las opiniones dañinas y el derecho a condenarlas. Ahora bien, como en teología las censuras van aún más lejos que en otros ámbitos y quienes defienden su propia ortodoxia suelen condenar a sus adversarios, a lo que se oponen dentro del mismo partido los tachados de sincretistas por sus adversarios, esta opinión ha dado lugar a guerras civiles entre los más intransigentes y los más condescendientes dentro de un mismo partido. No obstante, dado que negar la salvación eterna a quienes opinan de forma diferente es como intentar arrebatarle a Dios sus derechos, los más eruditos de entre quienes se dedican a condenar sólo lo aplican con respecto a las almas equivocadas que ellos creen ver en peligro y abandonan a la misericordia singular de Dios a aquellos cuya maldad no les hace incapaces de beneficiarse de ella, y por su parte se creen obligados a hacer todos los esfuerzos imaginables para sacarlos de un estado tan peligroso. Si esas personas que piensan de este

modo acerca del peligro que corren los demás han llegado a tener tales ideas tras haber realizado un examen adecuado y no hay forma de desengañarlas, su conducta no será censurable, siempre y cuando utilicen solamente medios suaves. Pero si se exceden estarán violando las leyes de la equidad, pues deben pensar que otras personas igual de convencidas que ellos tienen el mismo derecho a defender sus ideas e incluso a difundirlas si las consideran significativas. Hay que exceptuar las ideas que enseñan crímenes, pues no hay motivos para tolerarlas y se debe acabar con ellas sin miramientos, aun cuando sea verdad que quien las defiende no puede librarse de ellas, del mismo modo que tenemos derecho a destruir a un animal venenoso por muy inocente que sea. Pero me refiero a acabar con la secta y no con los hombres, ya que existen medios para impedirles que hagan daño e impongan sus dogmas.

§ 5. **FILALETES.** Volviendo al fundamento y a los grados del asentimiento, conviene recalcar que las proposiciones pueden ser de dos tipos: unas son de hecho y, como dependen de la observación, pueden estar basadas en un testimonio humano; y otras son especulativas y, como se refieren a cosas que no podríamos descubrir mediante nuestros sentidos, no admiten tal testimonio. § 6. Cuando un hecho particular resulta conforme a nuestras observaciones constantes y a las relaciones uniformes de los demás, nos apoyamos en él tan firmemente como si fuera un conocimiento seguro, y cuando resulta conforme al testimonio de todos los hombres, en todos los siglos, hasta donde el conocimiento alcanza, entonces se trata del primer y más alto grado de probabilidad; por ejemplo, que el fuego calienta, que el hierro se hunde en el agua. Nuestro crédito construido sobre tales fundamentos se eleva hasta la seguridad. § 7. En segundo lugar, todos los historiadores hablan de alguien que ha preferido el interés particular al público, y

como siempre se ha observado que es algo habitual en la mayoría de los hombres, el asentimiento que otorgo a esas historias constituye una confianza. § 8. En tercer lugar, cuando en la naturaleza de las cosas no hay nada que esté ni a favor ni en contra, le damos todo el crédito a un hecho demostrado por el testimonio de personas que no sean sospechosas, como, por ejemplo, el hecho de que Julio César vivió. § 9. Pero cuando los testimonios contradicen el curso ordinario de la naturaleza, o se contradicen entre sí, los grados de probabilidad pueden variar hasta el infinito, de donde surgen todos esos grados a los que llamamos creencia, conjetura, duda, incertidumbre, desconfianza; y es ahí donde la exactitud resulta necesaria para hacer un juicio correcto y para otorgarle nuestro asentimiento a los grados de probabilidad.

TEÓFILO. Los jurisconsultos, al hablar sobre las pruebas, presunciones, conjeturas e indicios, han dicho muchas cosas acertadas sobre este asunto y han llegado a un nivel de detalle considerable. Empiezan por la notoriedad, donde no hace falta prueba alguna. Después, pasan a las pruebas enteras, o que son consideradas como tales y sobre las cuales se pueden pronunciar al menos en materia civil, aunque en materia criminal existe una mayor reserva en ciertos casos; y no se equivocan al exigir pruebas más que plenas y, sobre todo, lo que se llama corpus delicti[119], según la naturaleza del hecho. Hay por tanto pruebas más que plenas y también pruebas plenas ordinarias. Después vienen las presunciones, que se consideran pruebas plenas de manera provisional, es decir, mientras no se demuestre lo contrario. Existen pruebas más que semiplenas (hablando en sentido propio) en las que se permite a quien se apoya en ellas prestar juramento para complementarlas (se trata del juramentum suppletorium); hay otras menos que semiplenas, donde al contrario que las

anteriores se deja el juramento en manos de quien niega el hecho para exculparse (se trata del juramentum purgationis). Aparte de lo anterior, hay varios grados de conjeturas e indicios. Y especialmente en materia criminal existen indicios (ad torturam) para llegar a la cuestión (que a su vez tiene sus propios grados, determinados por las fórmulas de dictamen) e indicios (ad terrendum) que se conforman con mostrar los instrumentos de tortura y preparar las cosas como si efectivamente se fueran a emplear. También los hay (ad capturam) para asegurarse respecto a un sospechoso y (ad inquirendum) para informarse bajo cuerda y sin escándalo. Estas diferencias pueden servir también en otras situaciones parecidas. Y toda la forma procedimental en el ámbito de la justicia no es otra cosa, en efecto, que de una especie de lógica, aplicada a las cuestiones de derecho. Los médicos también tienen varios grados y diferencias entre los signos e indicaciones que utilizan. Y los matemáticos de nuestro tiempo han empezado a valorar la cuestión del azar con motivo de los juegos: el caballero de Méré[120], un hombre dotado de un espíritu penetrante, que era jugador y filósofo y cuyos Agréments y demás obras han sido publicadas, preparó el terreno para estos estudios al formular preguntas sobre las partidas para saber cuánto valdría el juego si fuera interrumpido en tal o cual estado. Con ello, hizo que el señor Pascal[121], su amigo, se dedicara a examinar un poco este asunto. La cuestión causó furor y dio la oportunidad al señor Huygens de elaborar su tratado De Alea[122]. Otros eruditos también se interesaron por el tema e incluso se establecieron algunos principios que el señor pensionario De Witt utilizó en un pequeño discurso impreso en holandés acerca de las rentas vitalicias[123]. El fundamento en el que se apoyaban equivale a la prostaféresis[124], es decir, la consideración de una media

aritmética entre varias suposiciones igualmente admisibles. Y nuestros campesinos también lo emplean desde hace mucho tiempo siguiendo su matemática natural; por ejemplo, cuando alguna herencia o tierra se tiene que vender forman tres grupos de tasadores, que en bajo sajón se denominan Schurzen, y entonces cada grupo hace una tasación del bien en cuestión. Supongamos que uno estima que el valor es de 1.000 escudos, otro de 1.400 y el tercero de 1.500; se toma la suma de las tres tasaciones, que es 3.900, y como ha habido tres grupos, se toma un tercio, que es 1.300, como el valor medio pedido; o bien, lo que viene a ser lo mismo, se toma la suma del tercio de cada tasación. Se trata del axioma aequalibus aequalia, es decir, para iguales suposiciones tiene que haber iguales consideraciones. Pero cuando las suposiciones son desiguales, se comparan entre sí. Por ejemplo, supongamos que hay dos dados y que un jugador gana si consigue 7 puntos y el otro si consigue 9, y la pregunta es: ¿qué proporción hay entre sus probabilidades de ganar? Yo digo que la probabilidad del segundo equivale solamente a dos tercios de la del primero, pues el primero puede conseguir 7 puntos de tres formas distintas con los dos dados, a saber, con 1 y 6, 2 y 5 o 3 y 4, mientras que el otro solamente puede conseguir 9 puntos de dos formas, sacando 3 y 6 o 4 y 5, y todas estas combinaciones son igualmente posibles. Por tanto, las apariencias[125], que consisten en las posibilidades iguales, serán de 3 a 2 o de 1 a 2/3. Ya he dicho más de una vez que haría falta una nueva especie de lógica que se ocupara de los grados de probabilidad, puesto que Aristóteles apenas los examinó en sus Tópicos y se conformó con poner en orden algunas reglas populares, organizadas en función de los lugares comunes, que pueden ser útiles en alguna ocasión en la que haya que amplificar el discurso y darle alguna apariencia, pero no se molestó en proporcionarnos la balanza

necesaria para sopesar las probabilidades y poder formar a partir de ellas un juicio sólido. Sería bueno que quien quisiera tratar esta materia prosiguiera el examen de los juegos de azar; y en general, desearía que algún hábil matemático quisiera hacer una amplia obra bien documentada y bien razonada sobre todo tipo de juegos, lo cual resultaría de gran utilidad para perfeccionar el arte de inventar, pues el espíritu humano se muestra mejor en los juegos que en los asuntos más serios.

§ 10. **FILALETES.** En la ley de Inglaterra existe una regla según la cual la copia de un acta, reconocida como auténtica por testigos, se considera una prueba válida; en cambio, la copia de una copia, por muchos testigos que haya y por muy acreditados que estén, nunca se admite como prueba en un juicio, y aún no he oído a nadie que censure esta sabia precaución. De ello se desprende lo siguiente: un testimonio pierde fuerza a medida que se aleja de la verdad original, que reside en la cosa misma. Sin embargo, para algunas personas sucede totalmente lo opuesto, pues las opiniones adquieren fuerza con el paso del tiempo y aquello que hace mil años no le habría parecido probable a un hombre racional contemporáneo de aquel que lo afirmó primero, ahora se considera algo seguro porque muchos lo han defendido en su testimonio.

TEÓFILO. Las críticas en materia de historia tienen en gran estima a los testigos contemporáneos de las cosas. No obstante, un contemporáneo mismo sólo merece ser creído con respecto a los acontecimientos públicos, pero cuando habla de motivos, secretos, resortes ocultos y cosas discutibles, como, por ejemplo, envenenamientos o asesinatos, cuando menos nos enteramos de aquello que algunos creyeron en aquel momento. Procopio[126] goza de una gran credibilidad cuando habla de la guerra de Belisario contra los vándalos y los godos, pero cuando se despacha con horribles maledicencias contra la

emperatriz Teodora en sus Anécdotas, ¡que las crea quien quiera! En general, debemos ser muy cautos a la hora de creer las sátiras. Hemos visto que en nuestra época se han publicado sátiras contrarias a lo que las apariencias indican y que los ignorantes, sin embargo, han devorado con avidez. Y tal vez un día alguien diga: ¿De verdad se atrevían a publicar estas cosas en aquellos tiempos, a pesar de que no había ningún fundamento aparente? Pero si un día se dice, se estará haciendo un juicio muy equivocado. El mundo, no obstante, tiene una cierta inclinación por lo satírico, y como muestra, este botón: por no sé bien qué capricho el difunto señor Du Maurier hijo[127] publicó en sus memorias, impresas hace algunos años, ciertas cosas totalmente infundadas contra el incomparable Hugo Grocio[128], embajador de Suecia en Francia, porque, al parecer, estaba molesto por algún motivo con este ilustre amigo de su padre, y luego he visto que un gran número de autores han repetido estas cosas a porfía a pesar de que las negociaciones y la correspondencia de este gran hombre den pruebas suficientes de lo contrario. Hay incluso algunos que se toman la libertad de escribir novelas históricas, y el que ha hecho la última Vida de Cromwell[129] ha pensado que, para animar el asunto, le estaba permitido, al hablar también de la vida privada de este hábil usurpador, hacer que viajara a Francia, donde le va siguiendo por las fondas de París como si hubiera sido su mentor. No obstante, a juzgar por la historia de Cromwell redactada por Carrington[130], un hombre bien informado que le dedicó la biografía a su hijo Richard cuando aún era lord protector, parece que Cromwell jamás salió de las islas Británicas. En cualquier caso, los detalles particulares son poco fiables. En cuanto a las batallas, apenas se conservan buenos relatos, pues la mayoría de los de Tito Livio parecen imaginarios, tanto como los de Quinto Curcio. Sería necesario

contar por ambas partes con los informes de personas precisas y capaces, que hiciesen incluso planos similares a los que el conde de Dahlberg[131], que ya había prestado excelentes servicios al rey Carlos Gustavo de Suecia y que, en calidad de gobernador general de Livonia, se ha encargado recientemente de la defensa de Riga, ha mandado grabar con relación a las acciones y las batallas de dicho príncipe. Con todo, tampoco hay que desprestigiar de entrada a un buen historiador por las palabras de algún príncipe o ministro que la emprenda contra él en alguna ocasión o por algún asunto que no sea de su agrado y en el que de verdad haya algún fallo. Se cuenta que Carlos V, cuando quería que le leyeran algo de Sleidan[132], decía: Traedme a mi mentiroso, y que Carlowitz[133], un caballero sajón de gran importancia en su época, decía que la historia de Sleidan lograba borrar de su espíritu cualquier buena opinión que pudiera tener sobre las historias antiguas. Eso, digo, no tendrá la menor fuerza en el espíritu de las personas informadas para echar por tierra la autoridad de la historia de Sleidan, cuya mejor parte es una serie de actas públicas de las dietas y asambleas y de los escritos autorizados por los príncipes. Y si es que hubiera la más mínima duda al respecto, acaba de ser disipada por la historia de mi ilustre amigo, el difunto señor de Seckendorf[134] (aunque no puedo evitar desaprobar que haya incluido el nombre de luteranismo en el título, lo cual es común en Sajonia por culpa de una mala costumbre), donde la mayor parte de los hechos están justificados mediante fragmentos de infinitas de obras sacadas de los archivos sajones a los que tuvo acceso. El señor de Meaux[135], que se dedicó a ello y a quien yo se lo remití, me dijo simplemente que dicho libro era horriblemente prolijo; pero a mí me gustaría que, siguiendo la misma pauta, lo fuera dos veces más. Cuanto más amplio, más pie debía dar, puesto

que tan sólo había que elegir los puntos concretos, además de que hay otras obras históricas muy bien valoradas que son más voluminosas. Por lo demás, no siempre se desprecia a los autores posteriores al tiempo del que hablan, cuando lo que relatan parece estar contrastado. Incluso ocurre en ocasiones que conservan fragmentos de los más antiguos. Por ejemplo, se ha dudado de la familia de procedencia de Suitger, obispo de Bamberg y luego papa bajo el nombre de Clemente II[136]. Un autor anónimo de la historia de Brunswick que vivió en el siglo XIV había nombrado a su familia y algunos expertos en historia no habían querido prestarle atención al respecto, pero he tenido entre mis manos una crónica mucho más antigua, aún sin publicar, donde se menciona lo mismo, aunque con más detalles, y parece deducirse que pertenecía a la familia de los antiguos señores alodiales de Hornburg (no muy lejos de Wolfenbüttel), cuyas tierras fueron donadas por su último señor a la iglesia-catedral de Halberstadt[137].

§ 11. FILALETES. Tampoco quiero que parezca que con mi observación he querido restarle autoridad y utilidad a la historia. De hecho, a través de ella recibimos con una evidencia convincente una gran parte de las verdades que nos resultan útiles. No hay para mí nada más valioso que las memorias que nos han llegado de la Antigüedad y ojalá tuviéramos más y estuvieran menos alteradas. Pero también es cierto que no hay ninguna copia de la que podamos tener más certeza que del original.

TEÓFILO. Está claro que cuando sólo hay un autor de la Antigüedad como garante de un hecho, todos los que le han copiado después no añaden nada de peso, o incluso hay que obviarlos. Y, en especial, así debe ser cuando lo que dicen se engloba dentro de las τῶν ἅπαξ λεγομένων, las cosas que se han dicho una sola vez, con las que el señor Ménage[138] quería

hacer un libro. Y aún hoy, aunque cien mil escritorcillos repitieran las maledicencias de Bolsec[139] (por ejemplo), un hombre juicioso no debería hacerles más caso que al graznido de un ganso. Algunos jurisconsultos han escrito de fide historica[140]; pero el asunto merecería una investigación más exhaustiva y algunos de esos señores han sido demasiado indulgentes. En cuanto a la Antigüedad, algunos de los hechos más brillantes son dudosos. Algunos eruditos han dudado con motivo de si Rómulo fue el primer fundador de la ciudad de Roma. Se discute sobre la muerte de Ciro, y por otra parte las contradicciones entre Heródoto y Ctesias han despertado dudas sobre la historia de los asirios, los babilonios y los persas. La de Nabucodonosor, la de Judith e incluso la del Asuero de Ester también presentan serios escollos. Cuando los romanos hablan del oro de Tolosa se contradicen al relatar la derrota de los galos contra Camilo. Y, en especial, lo que carece de crédito es la historia propia y privada de los pueblos cuando se extrae de originales que no son demasiado antiguos ni se ajustan suficientemente a la historia pública. Por tal motivo, lo que se nos cuenta acerca de los antiguos reyes germanos, galos, británicos, escoceses, polacos y demás se suele considerar con razón como algo fabuloso e inventado por puro placer. Ese tal Trebeta, hijo de Nino, fundador de Tréveris; ese tal Bruto, autor de los britanos o bretones, son tan verdaderos como el Amadís. Los cuentos, sacados de algunos fabulistas, que Trithemius[141], Aventinus[142] e incluso Albinus[143] y Suffridus Petrus[144] se han tomado la libertad de narrar referidos a los antiguos príncipes francos, bávaros, sajones y frisones, y lo que Saxo Grammaticus[145] y la Edda[146] nos cuentan sobre las remotas antigüedades del septentrión no puede tener más autoridad que lo que Kadlubek[147], primer historiador polaco, nos relata de forma cómica sobre uno de sus

reyes, yerno de Julio César. Pero cuando las historias de distintos pueblos coinciden y no parecen estar copiadas unas de otras, hay entonces un gran indicio de verdad. Así ocurre con las concordancias que se dan entre Heródoto y la historia del Antiguo Testamento en muchos puntos, como, por ejemplo, cuando habla de la batalla de Megido entre el rey de Egipto y los sirios de Palestina, es decir, los judíos, donde, a tenor del relato de la historia santa de los hebreos, el rey Josías fue herido mortalmente. Del mismo modo, la concordancia entre algunos historiadores árabes, persas y turcos con los griegos, romanos y otros occidentales resulta alentadora para aquellos que investigan los hechos, al igual que las medallas e inscripciones de la Antigüedad que han sobrevivido hasta hoy sirven para dar testimonio de los libros que nos han llegado de los antiguos y que en realidad son copias de copias. Todavía hay que esperar a ver lo que la historia de China nos desvelará cuando estemos en mejores condiciones de juzgarla, y hasta qué punto llegará su credibilidad. La utilidad de la historia consiste principalmente en el placer que resulta de conocer los orígenes, de hacer justicia a aquellos hombres que se lo han ganado, de establecer la crítica histórica y, sobre todo, de la historia sagrada, que contiene las bases de la revelación y (dejando a un lado las genealogías y derechos de príncipes y hombres poderosos) el placer de las útiles enseñanzas que nos proporcionan los ejemplos. No desprecio el hecho de que se hurgue en las antigüedades hasta sacar a la luz los aspectos más insulsos, pues a veces el conocimiento que se extrae de su crítica puede servir para cosas más importantes. Hasta me parece bien, por ejemplo, que se escriba toda la historia de las prendas de vestir y el arte de los sastres desde los hábitos de los pontífices de los hebreos o, si se prefiere, desde las pieles que Dios dio a la primera pareja cuando fueron expulsados del

Paraíso, hasta los tocados y faralaes (Falt-blats) de nuestra época, y que se añada todo lo que se pueda extraer de las esculturas antiguas y pinturas realizadas hace varios siglos. Yo incluso podría añadir, si alguien lo deseara, las memorias de un hombre de Augsburgo del siglo pasado que se retrató con todas las prendas de vestir que llevó desde su niñez hasta la edad de sesenta y tres años. Y no recuerdo quién me dijo que el difunto señor duque de Aumont[148], gran conocedor de las bellas antigüedades, tuvo una curiosidad similar. Esto tal vez podría servir para discernir los monumentos legítimos de los que no lo son, sin mencionar otras aplicaciones. Y como a los hombres les está permitido jugar, tanto más les está permitido entretenerse con este tipo de trabajos, siempre y cuando no descuiden los deberes esenciales. Pero a mí me gustaría que hubiera personas que se aplicaran preferiblemente a extraer de la historia lo más útil, como lo serían los ejemplos extraordinarios de virtud, las observaciones acerca las comodidades vitales, las estratagemas políticas y bélicas. Y me gustaría que se elaborara de forma expresa una especie de historia universal que solamente indicara estas cosas y un poco de algunas otras de gran relevancia también, pues a veces sucede que leemos un gran libro de historia, riguroso, bien escrito, adecuado incluso a la finalidad del autor y excelente en su género, pero que no contiene apenas ninguna enseñanza útil; y no me refiero solamente a simples moralejas, de las que están repletos el Theatrum vitae humanae[149] y otros florilegios por el estilo, sino también a indicaciones y conocimientos de los que no todo el mundo se percataría en caso necesario. Me gustaría también que de los cuadernos de viajes se extrajera una infinidad de cosas de este tipo de las que nos podríamos beneficiar, y que estas fueran organizadas siguiendo el orden de las materias. Pero es sorprendente que, quedando tantas cosas útiles por

hacer, los hombres se entretengan casi siempre en cosas que ya están hechas o en cosas totalmente inútiles, o, cuando menos, de poca relevancia; y no creo que haya remedio a ello mientras la gente no le ponga un poco más de interés cuando vengan tiempos más tranquilos.

§ 12. **FILALETES.** Sus digresiones resultan agradables y provechosas. Pero pasemos de las probabilidades de los hechos a las de las opiniones que se refieren a las cosas, que no caen en el ámbito de los sentidos. No admiten ningún testimonio, ya sea sobre la existencia de la naturaleza de los espíritus, ángeles, demonios, etc., sobre las sustancias corporales que se encuentran en los planetas y en otras moradas de este vasto universo o, en resumidas cuentas, sobre la forma de operar de la mayoría de las obras de la naturaleza: de todas estas cosas no podemos tener más que conjeturas, donde la analogía constituye la regla por excelencia de la probabilidad. Al no poder ser demostradas, su probabilidad varía en función de su mayor o menor adecuación a las verdades establecidas. La fricción violenta de dos cuerpos produce calor, e incluso fuego, y las refracciones de los cuerpos transparentes hacen aparecer colores; partiendo de ahí, creemos que el fuego consiste en una agitación violenta de las partes imperceptibles y que también los colores, cuyo origen no podemos ver, provienen de una refracción similar; y como comprobamos que existe una conexión gradual entre todas las partes de la creación, que pueden estar sujetas a la observación humana sin ningún vacío considerable entre ellas, entonces tenemos motivos para pensar que las cosas también se elevan hacia la perfección poco a poco y a través de grados insensibles. Es difícil decir dónde empieza lo sensible y lo razonable y cuál es el grado más bajo de las cosas vivas; es algo similar al modo en que la cantidad aumenta o disminuye en un cono regular. Existe una diferencia abismal

entre algunos hombres y algunos animales salvajes; pero, si lo que queremos es comparar el entendimiento y la capacidad de determinados hombres y animales, entonces comprobaremos que hay tan poca diferencia entre ellos que será muy complicado asegurar que el entendimiento de dichos hombres sea más claro o más extenso que el de dichos animales. Por tanto, cuando observamos esa gradación insensible entre las partes de la creación, desde el hombre hasta las partes más bajas, que se encuentran por debajo de él, la regla de la analogía nos hace considerar que es probable que haya una gradación similar entre las cosas que se encuentran por encima de nosotros y fuera de la esfera de nuestras observaciones; y ese tipo de probabilidad es el gran fundamento de las hipótesis razonables.

TEÓFILO. Precisamente Huygens, a partir de esa analogía, determina en su Cosmotheoros[150] que el estado de los demás planetas principales debe ser bastante similar al nuestro, excepto que el hecho de encontrarse a distinta distancia del Sol tiene que marcar por fuerza alguna diferencia; y el señor de Fontenelle[151], que había publicado antes que Huygens sus Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos, llenas de ingenio y conocimientos, ha dicho cosas muy hermosas al respecto y ha encontrado la forma de amenizar un asunto tan complejo. Casi se podría decir, como en el imperio de la Luna de Arlequín, que todo es como aquí[152]. Es cierto que con respecto a las lunas (que son solamente satélites) se piensa de forma totalmente distinta que con respecto a los planetas. Kepler[153] nos ha dejado un pequeño libro que contiene una ingeniosa ficción sobre el estado de la Luna, y un inglés muy ingenioso[154] nos ha regalado la divertida descripción del viaje de un español, inventado por él, al que unos pájaros que pasaban se lo llevaron a la Luna; por no mencionar a

Cyrano[155] que fue después a encontrarse con ese español. Algunos hombres ingeniosos, con la intención de ofrecer un bonito cuadro de la otra vida, pasean a las almas bienaventuradas de mundo en mundo, y nuestra imaginación encuentra en esas narraciones una parte de las hermosas ocupaciones que se pueden asignar a los genios. Pero por mucho esfuerzo que haga nuestra imaginación, dudo que pueda acertar, debido al gran intervalo que hay entre nosotros y esos genios y a la gran variedad de genios que existe. Y mientras no encontremos unos anteojos como los que el señor Descartes nos prometía para distinguir partes de la esfera lunar poco mayores que nuestras casas no podremos determinar qué hay en un cuerpo celeste distinto del nuestro. En cambio, nuestras conjeturas serán más útiles y más verificables con respecto a las partes internas de nuestros cuerpos. Espero que en muchos casos logremos ir más allá de la mera conjetura y, para empezar, creo al menos que la violenta agitación de las partes del fuego de la que usted acaba de hablar ya no debe incluirse ahora mismo entre las cosas que son solamente probables. Es una pena que la hipótesis del señor Descartes sobre la contextura de las partes del universo visible no haya sido confirmada del todo por medio de las investigaciones y descubrimientos que se han hecho desde entonces, o que el señor Descartes no haya vivido cincuenta años más tarde para darnos una hipótesis tan ingeniosa sobre los conocimientos presentes como la que dio sobre los conocimientos de su época. En cuanto a la conexión gradual entre las especies, ya dijimos algo a su respecto en una conversación anterior, en la que señalé que había algunos filósofos que habían razonado sobre el vacío en las formas o especies. En la naturaleza todo va por grados, y nada por saltos, y esta regla aplicada a los cambios es una parte de mi ley de la continuidad. Pero la belleza de la

naturaleza, que exige percepciones distinguidas, pide apariencias de saltos y, por así decirlo, cambios de cadencia musical en los fenómenos, y se deleita en mezclar las especies. Por consiguiente, aunque en algún otro mundo pueda haber especies intermedias entre el hombre y el animal (según entendamos el significado de estas palabras) y haya aparentemente en algún lugar animales razonables que nos superen, la naturaleza ha estimado oportuno alejarlos de nosotros para otorgarnos sin contradicción alguna la superioridad de la gozamos en nuestro planeta. Me refiero aquí a las especies intermedias, y no quisiera detenerme en el caso de los individuos humanos que se asemejan a los brutos, ya que aparentemente no se trata de un fallo de la facultad, sino de un impedimento para ejercerla. Por tanto, creo que hasta el más estúpido de los hombres (que no se halle en un estado contrario a la naturaleza por culpa de alguna enfermedad o cualquier otro defecto permanente calificado como una enfermedad) es incomparablemente más razonable y más dócil que la más espiritual de todas las bestias, aunque a veces, de forma ingeniosa, se diga lo contrario. Por lo demás, apruebo totalmente la investigación de las analogías: las plantas, los insectos y la anatomía comparativa de los animales nos proporcionarán cada vez más analogías, sobre todo si nos acostumbramos a utilizar el microscopio más de lo que ahora lo hacemos. Y en los asuntos más generales se comprobará que mis ideas sobre las mónadas repartidas por todas partes, sobre su duración interminable, sobre la conservación del animal junto con el alma, sobre las percepciones poco distinguidas en un estado determinado, como la muerte de los simples animales, sobre los cuerpos que es razonable atribuir a los genios, sobre la armonía de las almas y los cuerpos que hace que cada uno siga a la perfección sus propias leyes sin verse

molestado por el otro y sin que haya que distinguir lo voluntario de lo involuntario, se comprobará, decía, que todas estas ideas son totalmente conformes a la analogía de las cosas que observamos y que yo extiendo solamente más allá de nuestras observaciones, sin limitarlas a determinadas porciones de materia o a determinados tipos de acciones, y que no existe más diferencia que la que se da entre lo grande y lo pequeño, lo sensible y lo insensible.

§ 13. **FILALETES.** Sin embargo, hay un caso en el que nos sometemos menos a la analogía de las cosas naturales, que la experiencia nos permite conocer, y damos preferencia al testimonio contrario de un hecho extraño que se aleja de ello. Cuando los acontecimientos naturales se adecuan a los fines de quien tiene el poder de cambiar el curso de la naturaleza, no tenemos motivos para negarnos a creer en ellos cuando son perfectamente comprobables: ese es el caso de los milagros, que no sólo se hacen creíbles por sí mismos, sino que además transmiten esa credibilidad a otras verdades que requieren una confirmación así. § 14. Y, por último, hay un testimonio que es superior a cualquier otro asentimiento: se trata de la revelación, es decir, el testimonio de Dios, que no puede ni engañar ni ser engañado; y el asentimiento que le otorgamos se denomina fe, la cual excluye cualquier duda de una forma tan perfecta como el conocimiento más seguro. La clave es estar seguro de que la revelación es de origen divino, y saber que entendemos su verdadero sentido; de otro modo, estaríamos expuestos al fanatismo y a los errores derivados de una falsa interpretación. Y cuando la existencia y el sentido de la revelación son solamente probables, entonces el asentimiento no puede tener una probabilidad mayor que la que se halla en las pruebas. Pero de esto ya hablaremos, aún más.

TEÓFILO. Los teólogos distinguen entre los motivos de credibilidad (como ellos los llaman) con el asentimiento natural, que debe nacer de aquellos y que no puede superarlos en cuanto a su probabilidad, y el asentimiento sobrenatural, que es un efecto de la gracia divina. Y se han dedicado libros expresamente al análisis de la fe[156] y que se contradicen entre sí, pero, como hablaremos de ello a continuación, no quiero adelantarme ahora a lo que tengamos que decir llegado el momento.

Capítulo XVII. De la razón

§ 1. FILALETES. Antes de hablar distintamente de la fe abordaremos la razón. Esta, a veces, se refiere a principios claros y verdaderos; otras, a conclusiones deducidas a partir de esos principios; y otras, a la causa y, especialmente, a la causa final. Aquí la consideramos como una facultad que suponemos que marca la diferencia entre el hombre y el animal y que hace que el hombre supere en mucho a los animales. § 2. La necesitamos, tanto para ampliar nuestro conocimiento como para regular nuestra opinión y, considerada correctamente, comprende dos facultades: la sagacidad, para encontrar las ideas intermedias, y la facultad de sacar conclusiones o de inferir. § 3. Se puede hablar de cuatro grados dentro de la razón: 1) el de descubrir pruebas; 2) el de organizarlas siguiendo un orden que permita ver su conexión; 3) el de percibir la conexión existente en cada parte de la deducción y 4) el de extraer la conclusión. Es posible observar estos grados en las demostraciones matemáticas.

TEÓFILO. La razón es la verdad conocida cuya relación con otra menos conocida nos permite otorgar nuestro asentimiento a la última. Pero, particularmente y por excelencia, la llamamos razón si además de ser la causa de nuestro juicio es también la causa de la verdad misma, lo cual se denomina también razón a priori; y la causa en las cosas corresponde a la razón en las verdades. Por tal motivo, a la causa se la llama a menudo razón, y en particular a la causa final. Por último, la facultad que se apercibe de esta relación entre las verdades, o facultad de razonar, también se denomina razón y ese es el sentido que usted está empleando. Ahora bien, esa facultad le ha sido atribuida tan sólo al hombre, aquí abajo, y no se da en los demás animales, pues ya mostré antes que el atisbo de razón que parece advertirse en las bestias no es más que una espera de que ocurra un suceso similar en un caso que se asemeja a otro pasado, sin saber si se rige por la misma razón. Los hombres mismos tampoco actúan de forma diferente en los casos que son solamente empíricos, pero se elevan por encima de las bestias en tanto que son capaces de captar las relaciones entre las verdades; unas relaciones, digo, que constituyen también en sí mismas verdades necesarias y universales. Dichas relaciones son necesarias aunque solamente produzcan una opinión en aquellas ocasiones en que, tras una investigación exhaustiva, la prevalencia de la probabilidad, en la medida en que esta última se pueda determinar, puede ser demostrada, de tal forma que entonces se produce una demostración, no de la verdad de la cosa, sino de la posición que la prudencia quiere que adoptemos. No creo que sea erróneo subdividir esta facultad de la razón y considerar que hay en ella dos partes, siguiendo una idea bastante aceptada que distingue la invención del juicio. En cuanto a los cuatro grados que usted señala en las demostraciones de los matemáticos, me parece que por norma

general el primero, que corresponde al descubrimiento de las pruebas, no se da en matemáticas, como cabría esperar. Son síntesis, que unas veces se han encontrado sin realizar análisis, y que en otras el análisis incluso se ha suprimido. En sus demostraciones, los geómetras colocan en primer lugar la proposición que debe ser probada, y para llegar a la demostración representan mediante una figura lo que viene dado. Es lo que se llama ectesis[157]. Tras ello, pasan a la preparación y trazan nuevas líneas necesarias para su razonamiento; y, a menudo, lo que mayor pericia exige es encontrar dicha preparación. Una vez hecho esto, pasan al razonamiento propiamente dicho, sacando consecuencias a partir de lo que estaba dado en la ectesis y de lo que se ha añadido mediante la preparación. Por último, empleando las verdades ya conocidas o demostradas para lograr lo anterior, llegan a la conclusión. Sin embargo, hay casos en los que se prescinde de la ectesis y de la preparación.

§ 4. **FILALETES.** Generalmente se piensa que el silogismo es el principal instrumento de la razón y el mejor medio para poner en práctica esta facultad. Yo lo dudo, pues solamente sirve para ver la conexión que existe entre las pruebas en un único ejemplo, sin ir más allá; y, sin embargo, el espíritu es capaz de ver esa conexión con igual o incluso mayor facilidad sin necesidad de los silogismos. Quienes saben utilizar las figuras y los modos suelen dar por supuesto que sus maestros utilizan los silogismos en virtud de una fe implícita, sin entender la razón. Si el silogismo fuera necesario, entonces nadie podría conocer una cosa mediante la razón antes de ser inventada y habría que decir que Dios, tras hacer al hombre como una criatura con dos piernas, encomendó a Aristóteles la misión de convertirlo en un ser razonable. Con lo anterior me refiero a ese pequeño grupo de hombres que podrían ser

capaces de examinar los fundamentos de los silogismos, en los cuales, de entre las más de sesenta maneras que hay de formar las tres proposiciones, solamente hay aproximadamente catorce que sean seguras. Pero Dios fue mucho más bondadoso con los hombres y les proporcionó un espíritu capaz de razonar. No digo esto para rebajar a Aristóteles, al que considero como uno de los hombres más destacados de la Antigüedad y al que pocos han igualado en extensión, sutileza, penetración de espíritu y fuerza del juicio, y que incluso con el pequeño sistema de formas de argumentar que inventó le hizo un gran favor a los eruditos en comparación con aquellos que no tienen reparos en negarlo todo. Pero estas formas no son el único ni el mejor modo de razonar; y Aristóteles no las encontró mediante formas en sí mismas, sino por la vía original de la adecuación manifiesta entre las ideas. Además, el conocimiento que se adquiere de ellas mediante el orden natural en las demostraciones matemáticas parece ser mejor cuando se prescinde de la ayuda de cualquier silogismo. Inferir consiste en deducir que una proposición es verdadera a partir de otra ya presentada como verdadera, dando por supuesto que existe una determinada conexión entre ideas intermedias; por ejemplo, del hecho de que los hombres serán castigados en el otro mundo se infiere que en este mundo tienen la oportunidad de cambiar su destino. He aquí la relación: los hombres serán castigados y Dios es quien castiga; por tanto, el castigo es justo; por tanto, el castigado es culpable; por tanto, podría haber actuado de otra forma; por tanto, tiene libertad de acción; por tanto, y como conclusión, tiene la potencia de determinarse. La relación se ve mejor así que si hubiera cinco o seis silogismos embrollados donde las ideas estarían traspuestas, repetidas y encajadas en formas artificiales. La clave es saber qué conexión tiene una idea intermedia con las ideas extremas en el silogismo, pero eso

es lo que ningún silogismo puede mostrar. Es el espíritu el que puede apercibirse de las ideas así colocadas mediante una especie de yuxtaposición, y lo hace por sí mismo. ¿Para qué sirven entonces los silogismos? Son útiles en las escuelas filosóficas, donde no se tiene reparo alguno en negar la adecuación de ideas que visiblemente concuerdan. De ahí que los hombres nunca hagan silogismos en sí mismos cuando buscan la verdad o quieren enseñarla a los que sinceramente desean conocerla. Se ve claramente que este orden

hombre — animal — vivo,

es decir, el hombre es un animal, y el animal está vivo, por tanto el hombre está vivo, es más natural que el orden del silogismo:

Animal — vivo. Hombre — Animal.

Hombre — vivo.

es decir, el animal está vivo, el hombre es un animal, por tanto el hombre está vivo. Es cierto que los silogismos pueden servir para descubrir una falsedad oculta por el brillo cegador de un ornamento tomado de la retórica, y antes yo pensaba que el silogismo era necesario al menos para protegerse de los sofismas disfrazados bajo discursos floridos; pero, tras llevar a cabo un examen más riguroso, me he dado cuenta de que basta con desentrañar las ideas de las que depende la conclusión, separarlas de las que son superfluas, y organizarlas siguiendo un orden natural para poner al descubierto su incoherencia. Conocí a un hombre a quien le resultaban totalmente

desconocidas las reglas del silogismo y que era capaz de detectar las inconsistencias y los falsos razonamientos de un largo discurso artificioso y plausible antes que otros que, aun conociendo muy bien todas las sutilezas de la lógica, se habían dejado atrapar por el discurso; y creo que entre mis lectores serán pocos quienes no conozcan a alguien así. Si no fuera de este modo, los príncipes incluirían silogismos en los debates más importantes sobre las materias que afectan a su corona y dignidad, y, sin embargo, todo el mundo piensa que sería ridículo emplearlos en tales casos. De hecho, en Asia, África y América, en los pueblos que no dependen de los europeos, apenas nadie ha oído hablar de ellos. Por último, vemos que, a fin de cuentas, estas formas escolásticas tampoco están exentas de error, por lo que rara vez se consigue silenciar a nadie empleando este método escolástico, y aún menos se consigue convencerle y que admita su derrota. A lo sumo reconocerá que su adversario es más hábil, pero no dejará de estar convencido de la justicia de su causa. Además, dado que en los silogismos se pueden ocultar razonamientos falaces, tiene que existir otro medio para descubrir la falacia, más allá del silogismo. No obstante, no estoy de acuerdo con que se rechacen de plano los silogismos, ni con que nos privemos de un medio capaz de ayudar al entendimiento. Hay ojos que necesitan gafas, pero quienes las utilizan no tienen que afirmar que nadie puede ver bien sin ellas. Implicaría rebajar en exceso la naturaleza a favor de un arte con el que tal vez están en deuda. Eso si, por el contrario, no les ha ocurrido lo que les sucede a muchos que han usado gafas en exceso, o excesivamente pronto: han maltratado tanto la vista con el uso de las gafas que ya no son capaces de ver sin ellas.

TEÓFILO. Su razonamiento sobre la escasa utilidad de los silogismos está repleto de sólidas y hermosas observaciones. Y

hay que reconocer que la forma escolástica de los silogismos se usa muy poco en la vida cotidiana, y que sería demasiado pesado y farragoso pretender usarlas en serio. Con todo, y aunque usted no lo crea, afirmo que la invención de la forma de los silogismos es una de las más hermosas del espíritu humano, e incluso una de las más considerables. Es una especie de matemática universal, cuya importancia no se conoce lo suficiente, y hasta se podría decir que contienen un cierto arte de infalibilidad, siempre y cuando se sepan y se puedan utilizar adecuadamente, lo cual no siempre es posible. Ahora bien, hay que dejar claro que con el término de argumentos en forma no me refiero tan sólo a esa manera escolástica de argumentar que se emplea en los colegios sino a cualquier razonamiento cuya conclusión esté justificada por la forma y donde no sea necesario sustituir nada. Por tanto, un sorites[158], cualquier otro entrelazamiento de silogismos que evite la repetición, incluso una cuenta bien hecha, un cálculo algebraico o un análisis de infinitesimales, son prácticamente, para mí, argumentos formales, porque su forma de razonar ha sido demostrada previamente y uno está seguro de no equivocarse con ellos. A las demostraciones de Euclides les suele faltar muy poco para ser argumentos formales, pues cuando hace lo que parecen ser entimemas, sustituye la proposición suprimida y que parece ausente por la cita al margen en la que se ofrece la forma de encontrar su demostración, lo cual permite abreviar enormemente sin que la demostración pierda fuerza. Las inversiones, composiciones y divisiones de las razones que emplea no son más que distintos tipos de formas de argumentar particulares y propias de los matemáticos y la materia de la que se ocupan, y estas formas las demuestran con ayuda de las formas universales de la lógica común. Además, hay que tener en cuenta que existen consecuencias asilogísticas

acertadas y que, en última instancia, no se podrían demostrar mediante ningún silogismo sin cambiar un poco los términos, y ese cambio de los términos es la propia consecuencia asilogística. Hay muchas, como, por ejemplo, la a recto ad obliquum[159]: si Jesucristo es Dios, entonces la madre de Jesucristo es la madre de Dios. También está la que los hábiles lógicos han llamado inversión de relación, como, por ejemplo, esta consecuencia: si David es padre de Salomón, sin duda Salomón es el hijo de David. Estas consecuencias no dejan de ser demostrables mediante verdades, de las que hasta los silogismos vulgares dependen. Por otra parte, hay que tener en cuenta que los silogismos no son únicamente categóricos, sino que también los hay hipotéticos, entre los que se incluyen los disyuntivos. Y se puede decir que los categóricos pueden ser simples o compuestos. Los categóricos simples son aquellos que se consideran de ordinario, es decir, según los modos de las figuras, y he observado que cada una de las cuatro figuras tiene a su vez seis modos, de forma que hay veinticuatro modos en total. Los cuatro modos comunes de la primera figura no son más que el resultado del significado de los signos: Todo, Ninguno y Alguno. Y los dos que yo añado, para no omitir nada, no son más que subalternancias de las proposiciones universales. En efecto, a partir de estos dos modos ordinarios: todo B es C y todo A es B, por lo que todo A es C; por la misma relación, ningún B es C, todo A es B, por tanto ningún A es C, se pueden construir estos dos modos adicionales: todo B es C, todo A es B, por tanto algún A es C; por la misma relación, ningún A es C, por tanto algún A no es C. Pues no es necesario demostrar la subalternación ni probar sus consecuencias: todo A es C, por tanto algún A es C; por la misma relación, ningún A es C, por tanto algún A no es C, aunque, no obstante, sea posible demostrarla por medio de los

idénticos, unidos a los modos ya admitidos de la primera figura, de la siguiente forma: todo A es C, algún A es A, por tanto algún A es C; por la misma relación, ningún A es C, algún A es A, por tanto algún A no es C. De modo que los dos modos adicionales de la primera figura se demuestran mediante los dos primeros modos ordinarios de dicha figura con la intervención de la subalternancia, demostrable en sí misma mediante los otros dos modos de la misma figura. Y de igual manera, la segunda figura también recibe dos nuevos modos. Así pues, la primera y la segunda tienen seis; la tercera siempre tuvo seis y a la cuarta se le atribuían cinco, pero al final resulta tener también seis por el mismo principio de adición. Sin embargo, hay que saber que la forma lógica no nos obliga a seguir este orden de proposiciones que normalmente usamos, y estoy de acuerdo con usted, señor, en que esta otra disposición sería mejor: todo A es B, todo B es C, por tanto todo A es C, lo cual se comprueba especialmente a través de los sorites, que son un tejido de tales silogismos, pues si se afirmara también que: todo A es C, todo C es D, por tanto todo A es D, se podrían entrelazar estos dos silogismos y evitar la repetición: todo A es B, todo B es C, todo C es D, por tanto todo A es D, donde se ve que se pasa por alto la proposición inútil, todo A es C, y se evita la repetición innecesaria de esa proposición que ambos silogismos exigían. Esto es así porque, una vez demostrada la clave del entrelazamiento de manera definitiva mediante los dos silogismos, la proposición deja de ser útil y el entrelazamiento se convierte en un argumento perfecto y formalmente bueno sin necesidad de esa proposición. Hay una infinidad de otros entrelazamientos aún más complejos, no sólo porque intervienen un mayor número de silogismos simples, sino también porque los silogismos ingredientes son más diferentes entre sí, ya que pueden intervenir no sólo categóricos

simples, sino también copulativos; y además de silogismos categóricos, también hipotéticos; y aparte de silogismos plenos, también entimemas donde se suprimen las proposiciones que se cree que son evidentes. Y todo ello, unido a las consecuencias asilogísticas, a las transposiciones de proposiciones y a un gran número de giros y frases que esconden estas proposiciones debido a la inclinación natural del espíritu a abreviar y a las propiedades del lenguaje, que se muestran en parte en el empleo de las partículas, constituirá un tejido de razonamientos que representará toda argumentación, incluso de un orador, pero desprovista de sus ornamentos y reducida a la forma lógica, no ya escolásticamente, sino siempre de manera suficiente como para conocer la clave del entrelazado siguiendo las leyes de la lógica, que no son otras sino las leyes del sentido común ordenadas y puestas por escrito, y que no difieren entre sí más de lo que la costumbre de una región puede diferir al ser puesta por escrito con respecto a cómo era cuando aún no estaba escrita. Aunque al estar escrita, como resulta más fácil considerarla de un solo vistazo, puede proporcionar más conocimientos para llevarlas más lejos y aplicarlas, pues el sentido común natural, al analizar un razonamiento sin ayuda de esta habilidad, a veces tendrá dificultades para hallar la clave de las consecuencias, cuando por ejemplo se dé cuenta de que encierran algún modo, adecuado para alcanzar la verdad pero poco utilizado ordinariamente. Un lógico que no quisiera que se emplearan estos entrelazamientos, o que personalmente no quisiera usarlos, porque piensa que siempre hay que reducir todos los argumentos compuestos a los silogismos simples de los que efectivamente dependen, sería, según dije en otra ocasión, como un hombre que quisiera obligar a los comerciantes a los que les compra algo a contar los números uno por uno como cuando se cuenta con los dedos, o como se

cuentan las horas en el reloj de la ciudad; y si no fuera capaz de contar de otra forma y solamente fuera capaz de darse cuenta de que 5 más 3 son 8 con ayuda de los dedos, eso pondría de manifiesto su estupidez o bien, en caso de que conociera la forma abreviada de hacer estos cálculos y no quisiera recurrir a ella, denotaría una actitud caprichosa. Sería también como un hombre que no quisiera que se emplearan los axiomas y los teoremas ya demostrados y pretendiera que todos los razonamientos se redujeran siempre a los primeros principios, en los que se ve la relación inmediata entre las ideas de las que en efecto dependen estos teoremas intermedios.

Después de haber explicado el uso de las formas lógicas tal como creo que debe hacerse, paso ahora a las consideraciones que usted ha hecho. No entiendo, señor, cómo puede afirmar que el silogismo sólo sirve para comprobar la conexión entre las pruebas en un solo ejemplo. Lo que sí es cierto es que el espíritu no siempre capta con facilidad las conclusiones, pues a veces hay algunas (al menos en los razonamientos ajenos) que dan motivos para dudar de entrada de ellas, en tanto no se disponga de su demostración. Normalmente se utilizan los ejemplos para justificar las consecuencias, pero no siempre es un procedimiento lo suficientemente seguro, aunque exista un arte que consiste en elegir ejemplos que no serían verdaderos si la consecuencia no fuese correcta. No sabía que en las escuelas filosóficas bien dirigidas estuviera permitido negar sin reparo alguno las adecuaciones manifiestas entre ideas, y no me parece que utilicen el silogismo para mostrarlas. O, por lo menos, no es ese su único y principal uso. Se comprueba con más frecuencia de lo que creemos (al examinar los paralogismos de los autores) que han pecado contra las reglas de la lógica, y yo mismo he comprobado a veces, debatiendo con personas de buena fe, incluso por escrito, que no hemos empezado a

entendernos hasta que nos hemos puesto a argumentar formalmente para esclarecer el caos de razonamientos. Sin duda, sería ridículo querer argumentar en las deliberaciones importantes al modo escolástico, debido a la prolijidad inoportuna y molesta de este tipo de razonamiento y porque sería como hacer cuentas con los dedos. Y, sin embargo, es totalmente cierto que en las deliberaciones más importantes, las que afectan a la vida, el Estado o la salvación, los hombres se suelen dejan deslumbrar por el peso de la autoridad, por el brillo de la elocuencia, por ejemplos mal aplicados, por entimemas que suponen falsamente la evidencia de lo que suprimen, e incluso por consecuencias erróneas, de manera que una lógica severa, pero de un tipo distinto a la de la escuela escolástica, les sería muy necesaria, entre otras cosas, para determinar en qué argumento se encuentra la mayor apariencia. Por lo demás, el hecho de que el común de los hombres ignore la lógica artificial y aún así razonen correctamente, y a veces incluso mejor que personas expertas en lógica, no constituye una prueba de su inutilidad, al igual que tampoco demuestra la inutilidad de la aritmética artificial el hecho de que haya personas que saben hacer cuentas en situaciones ordinarias sin haber aprendido a leer o a escribir, y sin saber manejar la pluma ni las fichas, hasta el punto de poder corregir fallos de otro que sí que ha estudiado cálculo pero que se puede equivocar o confundir con los caracteres o marcas. Es cierto que también los silogismos pueden llegar a ser sofísticos, pero sus propias leyes sirven para reconocerlos. Los silogismos no siempre convierten ni siquiera convencen, pero eso se debe a que el abuso de distinciones y la interpretación incorrecta de los términos hacen que su uso sea muy prolijo, hasta el punto de llegar a ser insoportable si hubiera que llevarlo hasta el final.

No me queda aquí más que considerar y perfilar algunos matices del argumento que usted aportó como ejemplo de un razonamiento claro sin la forma de los lógicos: Dios castiga al hombre (es un supuesto), Dios castiga justamente a quien castiga (es una verdad de razón que se puede considerar demostrada), por tanto Dios castiga al hombre justamente (es una consecuencia silogística extendida, por la consecuencia, asilogísticamente a recto ad obliquum), por tanto el hombre es castigado justamente (es una inversión de relación, pero que se suprime por su evidencia), por tanto el hombre es culpable (es un entimema, donde se suprime esta proposición que no es más que una definición: a quien se castiga justamente es culpable), por tanto el hombre podría haber actuado de otro modo (se suprime la siguiente proposición: quien es culpable pudo actuar de otro modo), por tanto el hombre ha sido libre (se suprime también: quien pudo actuar de otro modo ha sido libre), por tanto (según la definición de lo libre) ha tenido la potencia de determinarse. Lo cual había que probar. Veo también aquí que este por tanto recoge en efecto la proposición sobreentendida (que quien es libre tiene el poder de autodeterminarse) y sirve para evitar la repetición de los términos. En ese sentido, no se ha omitido nada y el argumento a este respecto podría considerarse completo. Se comprueba que este razonamiento es un tejido de silogismos totalmente conformes con la lógica, pero no quiero detenerme ahora a considerar el contenido del razonamiento, sobre el cual tal vez habría que hacer algunas observaciones o solicitar aclaraciones. Por ejemplo, hay casos en los que cuando un hombre no puede actuar de otro modo podría ser culpable ante Dios, como en el caso de que se alegrara enormemente de no poder socorrer al prójimo porque tiene una excusa. Para concluir, reconozco que la forma de argumentar de los escolásticos resulta normalmente incómoda e

insuficiente y está mal gestionada, pero al mismo tiempo afirmo que nada resultaría más importante que el arte de argumentar formalmente a partir de la verdadera lógica, es decir, de forma plena con respecto a la materia y de forma clara en cuanto al orden y la solidez de las consecuencias, ya sean evidentes por sí mismas o hayan sido demostradas previamente.

§ 5. **FILALETES.** Creía que el silogismo sería aún menos útil, o más bien que carecería de uso en el ámbito de las probabilidades, pues solamente produce un único argumento tópico. Pero ahora veo que hay que probar siempre con solidez lo que haya de seguro en el argumento tópico mismo, es decir, la apariencia que en él se observa, y que la clave de la consecuencia consiste en la forma. § 6. No obstante, si bien los silogismos sirven para formar un juicio, dudo que puedan servir para intervenir, es decir, para hallas pruebas y hacer nuevos descubrimientos. Por ejemplo, no creo que el descubrimiento de la cuadragésimo séptima proposición del Libro I de Euclides se deba a las reglas de la lógica ordinaria, pues en primer lugar se la conoce y luego se es capaz de probarla silogísticamente.

TEÓFILO. Incluyendo también dentro de los silogismos los entrelazamientos de silogismos y todo lo que he denominado argumentación formal, se puede afirmar que el conocimiento que no es evidente por sí mismo se adquiere mediante consecuencias, que sólo son correctas cuando se dan bajo la forma adecuada. En la demostración de la mencionada proposición que afirma que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, si se divide en partes más pequeñas el cuadrado grande y se hace lo mismo con los pequeños se comprueba que todas las partes de los dos cuadrados pequeños se pueden encontrar en el grande, ni una más ni una menos. Es una manera de probar la igualdad

formalmente, y las igualdades entre las partes se prueban asimismo mediante argumentos formalmente justificados. El análisis de los antiguos consistía, según Papo[160], en tomar lo que se quiere demostrar e ir sacando conclusiones a partir de ahí hasta llegar a algo dado o conocido. He observado que para conseguir eso es necesario que las proposiciones sean recíprocas, de forma que la demostración sintética pueda ser repasada en sentido inverso siguiendo los pasos del análisis; pero, en cualquier caso, siempre se trata de ir sacando consecuencias. No obstante, es bueno anotar aquí que en las hipótesis astronómicas o físicas, el retorno no se produce, pero el éxito tampoco demuestra la verdad de la hipótesis. Es cierto que la hace probable, pero como esa probabilidad parece pecar contra la regla de la lógica que enseña que lo verdadero se puede extraer a partir de lo falso, hay quien afirma que las reglas lógicas no se cumplen por completo en las cuestiones probables. A eso yo respondo que es posible que lo verdadero se pueda concluir a partir de lo falso, pero no siempre es probable, sobre todo cuando una simple hipótesis da razón de varias verdades, lo cual no es frecuente y rara vez ocurre. Se podría afirmar, al igual que Cardano[161], que la lógica de las verdades probables tiene otras consecuencias que las de la lógica de las verdades necesarias. Pero la probabilidad misma de dichas consecuencias debe ser demostrada mediante las consecuencias de la lógica de las necesarias.

§ 7. **FILALETES.** Parece usted hacer apología de la lógica común, pero veo que lo que aporta pertenece a una lógica más sublime, a la que la común no es más que lo que los rudimentos del abecedario son respecto a la erudición: lo cual me hace recordar un pasaje del juicioso Hooker[162], quien, en su obra titulada la Política eclesiástica, libro I, § 6, expone que si se pudieran proporcionar las verdaderas herramientas para el

saber y el arte de razonar, sobre las cuales aún no se sabe mucho en este siglo que se considera esclarecido, y tampoco es que se les preste demasiada atención, habría diferencias tan acusadas con respecto a la solidez del juicio entre los hombres que las emplearan y lo que los hombres son en la actualidad como las que hay entre los hombres de la actualidad y los imbéciles. Ojalá nuestra conferencia dé pie para que algunos encuentren esas verdaderas ayudas para el arte del que habla este gran hombre que tenía un espíritu tan agudo. Desde luego, no lo harán esos imitadores que, como el ganado, siguen el camino marcado (imitatorum servum pecus[163]). No obstante, me atrevo a decir que en este siglo hay personas con tal fuerza de juicio y con un espíritu tan prodigioso que podrían hallar nuevos caminos para el progreso del conocimiento si quisieran tomarse la molestia de centrar sus reflexiones en este asunto.

TEÓFILO. Ha recalcado con acierto, señor, al igual que el difunto señor Hooker, que el mundo apenas se preocupa por este asunto; aún así, creo que hay y que ha habido personas capaces de hacerlo con éxito. Sin embargo, hay que admitir que ahora contamos con grandes ayudas, tanto del lado de las matemáticas como de la filosofía, donde los Ensayos sobre el entendimiento humano de su excelente amigo no resultan de poco interés. Ya veremos si hay alguna forma de aprovecharlos.

§ 8. **FILALETES.** Es necesario que le diga también, señor, que creía que había un error visible en las reglas del silogismo, pero, desde que conferenciamos juntos, me ha hecho dudar. Le expondré mi dilema: se dice que ningún razonamiento silogístico puede ser concluyente si no contiene al menos una proposición universal, pero parece que solamente las cosas particulares son objeto inmediato de nuestros razonamientos y conocimientos, y, además, esas cosas se basan únicamente en la adecuación e inadecuación entre las ideas, cada una de las

cuales tiene tan sólo una existencia particular y representa únicamente una cosa singular.

TEÓFILO. En la medida en que usted concibe la similitud entre las cosas, ya está concibiendo algo más, y en eso consiste, simplemente, la universalidad. Nunca propondrá distintamente ninguno de nuestros argumentos sin emplear para ello verdades universales. Es conveniente, sin embargo, constatar que, en cuanto a la forma, las proposiciones singulares se incluyen dentro de las universales, pues aunque sea cierto que sólo hay un san Pedro Apóstol, se puede decir que, fuera quien fuera san Pedro Apóstol, este renegó de su maestro. Por tanto, con respecto al siguiente silogismo: san Pedro renegó de su maestro, san Pedro fue discípulo, por tanto algún discípulo renegó de su maestro, se considera, aunque solamente haya premisas singulares, que sus premisas son universales afirmativas y que el modo es Darapti de la tercera figura.

FILALETES. Quería decirle también que creo que es mejor transponer las premisas de los silogismos y decir: todo A es B, todo B es C, por tanto, todo A es C, que decir: todo B es C, todo A es B, por tanto, todo A es C. Pero parece por lo que usted ha dicho que no hay diferencia y que ambos se consideran del mismo modo. Sí que es verdad, como usted ha señalado, que la disposición diferente a la común es más apropiada para construir un entrelazamiento de varios silogismos.

TEÓFILO. Estoy totalmente de acuerdo con usted. No obstante, parece que se consideró que era más didáctico empezar por proposiciones universales, como las mayores en las figuras primera y segunda, y por eso aún hay oradores que tienen esta costumbre. Pero la relación se aprecia mejor si se hace como usted propone. Ya indiqué en otra ocasión que puede que Aristóteles tuviera un motivo particular para

emplear la disposición común, pues en lugar de decir A es B, suele decir B está en A. Y siguiendo esa forma de enunciar, la relación misma que usted exige le viene dada en la disposición, ya que en lugar de decir: B es C, A es B, por tanto A es C, la enunciará de la siguiente forma: C está en B, B está en A, por tanto C está en A. Por ejemplo, en vez de decir: el rectángulo es isógono (o de ángulos iguales), el cuadrado es rectángulo, por tanto el cuadrado es isógono, Aristóteles, sin transponer las proposiciones, conserva la posición media para el término intermedio y enuncia las proposiciones de esta manera, que invierte los términos, diciendo: el isógono está en el rectángulo, el rectángulo está en el cuadrado, por tanto el isógono está en el cuadrado. No hay que desechar esta manera de enunciar, pues, en efecto, el predicado está en el sujeto o bien la idea del predicado está incluida en la idea del sujeto. Por ejemplo, el isógono está en el rectángulo, ya que el rectángulo es la figura que tiene todos los ángulos rectos, y como todos los ángulos rectos son iguales entre sí, queda claro que en la idea del rectángulo está incluida la idea de una figura que tiene todos los ángulos iguales, que es precisamente la idea del isógono. La manera de enunciar común se refiere más bien a los individuos, pero la de Aristóteles se refiere en cambio a las ideas o universales. Cuando digo: todo hombre es animal, quiero decir que todos los hombres están incluidos en todos los animales, pero al mismo tiempo doy por sentado que la idea del animal está incluida en la idea de hombre. El animal incluye a más individuos que el hombre, pero el hombre encierra una idea mayor o más formalidades; uno tiene más ejemplos, el otro más grados de realidad; uno tiene más extensión, el otro más intensión. Por tanto, se puede afirmar verdaderamente que toda la doctrina silogística podría ser demostrada mediante la de continente et contento, el continente y el contenido, que es

diferente de la del todo y la parte, pues el todo excede siempre a la parte, pero el continente y el contenido son a veces iguales, como sucede en las proposiciones recíprocas.

§ 9. FILALETES. Empiezo a hacerme una idea de la lógica totalmente distinta de la que tenía antes. La consideraba como un juego escolar, pero ahora veo que, de la forma en que usted la entiende, hay en ella una especie de matemática universal. Ojalá Dios quiera que llegue a ser algo más de lo que hoy es para que podamos encontrar en ella esas verdaderas ayudas para la razón, de las que hablaba Hooker, lo cual permitiría a los hombres elevarse muy por encima de su estado presente. Y la razón es una facultad que tiene tanta más necesidad de la lógica cuanto que su extensión está bastante limitada y en muchas ocasiones se nos queda corta. Esto se debe 1) a que a menudo nos faltan las ideas mismas. § 10. Y 2), a que estas ideas suelen ser oscuras e imperfectas. En cambio, allí donde son claras (y distintas), como en los números, no encontramos dificultades insuperables y no caemos en ninguna contradicción. § 11. 3) En muchas ocasiones, la dificultad también surge de que nos faltan ideas intermedias. De todos es sabido que antes de que el álgebra, ese gran instrumento y esa prueba insigne de la sagacidad del hombre, fuera descubierta, los hombres examinaban con sorpresa muchas demostraciones de los antiguos matemáticos. § 12. También ocurre 4) que se construye a partir de principios falsos, lo cual puede acarrear dificultades en las que la razón, lejos de aclarar, complica más las cosas. § 13. Por último, 5) hay que tener en cuenta que los términos con significado incierto turban la razón.

TEÓFILO. No sé si nos faltan tantas ideas como se cree, quiero decir, ideas distintas. En cuanto a las ideas confusas o, mejor dicho, imágenes, o, si lo prefiere, impresiones, como los colores, los sabores, etc., que resultan de la unión de varias

ideas pequeñas que son distintas en sí mismas pero de las que uno no se apercibe distintamente, nos faltan una infinidad que son más adecuadas para otras criaturas que para nosotros. Por otra parte, estas impresiones sirven más bien para proporcionar instintos y fundamentar observaciones de la experiencia que para proporcionar material a la razón, a no ser que vengan acompañadas de percepciones distintas. Por tanto, es principalmente la falta de conocimiento que tenemos de estas ideas distintas, escondidas en las confusas, lo que nos frena, y, aun cuando se presente ante nuestros sentidos o nuestro espíritu distintamente, la multitud de cosas que hay que considerar consigue a veces confundirnos. Por ejemplo, si tuviéramos ante nosotros 1.000 balas amontonadas, es evidente que para hacernos una idea aproximada del número y las propiedades de ese conjunto sería muy útil ordenarlas por formas, como se hace en los comercios, con el fin de obtener ideas distintas de cada tipo e incluso fijarlas para ahorrarnos la molestia de tener que contarlas más de una vez. Tal multitud de consideraciones es asimismo lo que permite que en la misma ciencia de los números haya enormes dificultades, pues se buscan simplificaciones y a veces no se sabe si en el caso que uno está tratando realmente es posible hallarlas entre los recovecos de la naturaleza. Por ejemplo, ¿hay algo más simple en apariencia que la noción de un número primitivo, es decir, un número entero que solamente se puede dividir por la unidad y por sí mismo? Aún así se sigue buscando alguna característica positiva y sencilla que permita reconocerlos sin dudar y sin tener que probar todos los divisores primos menores que la raíz cuadrada del número primo dado. Hay un gran número de características que, sin necesidad de hacer muchos cálculos, permiten saber que tal número no es primo, pero lo que se pide es una que sea fácil y que permita reconocer con seguridad que

un número es primo cuando efectivamente lo es. Eso es lo que hace que el álgebra sea todavía tan imperfecta, a pesar de que no haya nada más conocido que las ideas que emplea, pues no significan otra cosa sino números. El público general aún no cuenta con un método para obtener las raíces irracionales de ninguna ecuación más allá de las de 4º grado (excepto en un caso muy concreto), y los métodos que han empleado respectivamente Diofanto[164], Scipione del Ferro[165] y Lodovico Ferrari[166] para el segundo, tercer y cuatro grado, con el objetivo de reducirlos al primero o de reducir una ecuación afectada[167] a una pura, difieren por completo unos de otros, es decir, el que sirve para un grado difiere del que sirve para otro. El segundo grado, o de la ecuación cuadrada, se reduce al primero quitando simplemente el segundo término. El tercer grado, o de la ecuación cúbica, ha sido resuelto gracias a que al dividir la incógnita en partes surge afortunadamente una ecuación de segundo grado. Y en el cuarto grado, o de las bicuadradas, se añade algo a ambos lados de la ecuación para hacer que se pueda resolver por uno y otro lado y, también por fortuna, se ha comprobado que para conseguirlo no hace falta más que una ecuación cúbica. Pero todo esto es simplemente una combinación de suerte o azar con habilidad o método. Cuando se intentó en los dos últimos grados no se sabía si sería posible. Asimismo, se requiere un artificio diferente para tener éxito en los grados quinto y sexto, que son las ecuaciones supersólidas o bicúbicas. Y aunque el señor Descartes creyera que el método que empleaba en el cuarto grado al concebir la ecuación como un producto de otras dos ecuaciones cuadradas (pero que en el fondo no permite ir más allá que el de Luigi Ferrari) podía ser aplicado también al sexto, no ha resultado ser así. Esta dificultad demuestra que ni siquiera las ideas más claras y más distintas proporcionan siempre todo lo que se pide

ni todo lo que se podría extraer de ellas, lo cual también permite comprobar que el álgebra está lejos de ser el arte de inventar, ya que precisa de un arte más general; e incluso se puede afirmar que la especiosa general, es decir, el arte de los caracteres, constituye una ayuda maravillosa porque descarga la imaginación. Y al examinar la aritmética de Diofanto y las obras sobre geometría de Apolonio y Papo, no cabe duda de que los antiguos ya obtuvieron algunos resultados en este ámbito. Viète le ha dado una mayor amplitud al expresar no sólo lo que se quiere obtener, sino también los números dados, mediante caracteres generales y haciendo en los cálculos lo que Euclides ya hacía al razonar. Por su parte, Descartes ha extendido la explicación de este cálculo a la geometría representando las líneas mediante ecuaciones. No obstante, aun después del descubrimiento de nuestra álgebra moderna, el señor Bouillaud (Ismaël Bullialdus[168]), sin duda un excelente geómetra al que también conocí en París, estudiaba con total sorpresa las demostraciones de Arquímedes sobre la espiral y no podía comprender cómo ese gran hombre pudo darse cuenta de que había que usar la tangente de esa línea para obtener las medidas del círculo. El padre Grégoire de Saint-Vincent[169] parece haberlo descubierto y consideró que fue gracias al paralelismo entre la espiral y la parábola. Pero esa vía es totalmente particular, mientras que el nuevo cálculo de los infinitesimales, que opera a través de las diferencias, y que yo he descubierto y presentado al público con éxito[170], proporciona un método general dentro del cual ese descubrimiento hecho a partir de la espiral no es más que un juego y uno de los ensayos más fáciles, como casi todo lo que se había encontrado antes en lo que respecta a la medida de las curvas. Las ventajas de este nuevo cálculo radican en que también descarga la imaginación en los problemas que el señor

Descartes había excluido de su Geometría[171] con el pretexto de que la mayoría de las veces conducían a lo mecánico, aunque en el fondo era porque no se adecuaban a su cálculo. En cuanto a los errores que surgen por culpa de los términos ambiguos y de los falsos principios, de nosotros depende evitarlos.

§ 14. FILALETES. Existe también un caso en el que la razón no puede ser aplicada, aunque tampoco es necesario, pues la vista resulta más valiosa que la razón. Se trata del conocimiento intuitivo, donde la relación entre ideas y verdades se capta de inmediato. De ese tipo es el conocimiento de las máximas indudables, y me inclino a creer que es el grado de evidencia que los ángeles tienen en el presente y que los espíritus de los hombres justos que hayan alcanzado la perfección tendrán en un estado futuro con respecto a mil cosas que ahora se escapan a nuestro entendimiento. § 15. Pero la demostración, basada en ideas intermedias, ofrece un conocimiento razonado, lo cual se debe a que la relación entre la idea intermedia y las extremos es necesaria y se capta a través de una yuxtaposición de evidencia, similar a la de una vara de medir que se aplica a una y otra tela para demostrar que son iguales. § 16. Pero si la relación solamente es probable, el juicio no proporciona más que una opinión.

TEÓFILO. Sólo Dios posee la ventaja de no tener más que conocimientos intuitivos. Pero las almas bienaventuradas, por muy desligadas que estén de sus cuerpos ordinarios, y los genios mismos, por muy sublimes que sean, aunque tengan un conocimiento incomparablemente más intuitivo que el nuestro y suelan captar de un vistazo lo que nosotros solamente descubrimos a base de consecuencias y empleando mucho tiempo y esfuerzo, seguro que también encuentran dificultades en su camino, pues de lo contrario no disfrutarían del placer de

hacer descubrimientos, que es uno de los mayores placeres. En cualquier caso, hay que reconocer que habrá una infinidad de verdades que para ellos estarán ocultas, totalmente o por un tiempo, y a las que tendrán que llegar a base de consecuencias y por medio de la demostración, o incluso a menudo mediante la conjetura.

FILALETES. Entonces esos genios simplemente son animales más perfectos que nosotros; es como si usted afirmara, al igual que Arlequín, el emperador de la Luna, que todo es como aquí[172].

TEÓFILO. Lo afirmo, aunque no de forma absoluta, sino sólo en cuanto al fondo de las cosas, pues las maneras y los grados de perfección varían hasta el infinito. No obstante, el fondo es en todas partes el mismo, lo cual constituye una máxima fundamental para mí que además impera en toda mi filosofía. Las cosas desconocidas o confusamente conocidas no las concibo más que de la forma en que concibo las que conocemos distintamente, y esto hace que la filosofía sea muy cómoda y, además, estoy convencido de que es así como hay que concebirla. Ahora bien, aunque esa filosofía sea la más simple en cuanto al fondo, es la más rica en cuanto a las formas, ya que la naturaleza puede variarlas hasta el infinito, algo que hace con tanta abundancia, orden y ornamentos como se puedan imaginar. Por ese motivo, creo que no hay ningún genio, por muy sublime que sea, que no tenga a una infinidad de genios por encima de él. No obstante, aunque seamos muy inferiores a tantos otros seres inteligentes, tenemos la ventaja de no estar visiblemente controlados en este planeta, en el que ocupamos el primer rango sin contradicción alguna; y a pesar de la gran ignorancia en la que estamos sumidos, seguimos disfrutando del placer de no ver nada que nos supere. Y si somos vanidosos podemos pensar como César, que prefería ser

el primero de una aldea que el segundo de Roma. Cabe señalar que aquí solamente estoy haciendo referencia a los conocimientos naturales de esos espíritus, y no a la visión beatífica, ni a las luces sobrenaturales que Dios pueda otorgarles.

§ 19. FILALETES. Dado que todos empleamos la razón, o para nosotros mismos o de cara a los demás, será conveniente hacer algunas reflexiones sobre cuatro tipos de argumentos que los hombres se han acostumbrado a utilizar para arrastrar a los demás a su forma de pensar o, al menos, para inspirarles un respeto que les impida contradecirles. El primer argumento puede llamarse argumentum ad verecundiam, cuando se cita la opinión de quienes han adquirido autoridad por su saber, rango, poder o cualquier otra cualidad, pues cuando alguien no se rinde a él con prontitud, se le puede censurar como vanidoso e incluso tachar de insolente. § 20. Existe también el 2) argumentum ad ignorantiam, que consiste en exigir que el adversario admita la prueba o que en su defecto proporcione una mejor. § 21. Por otra parte, se encuentra el 3) argumentum ad hominem, cuando se presiona a un hombre utilizando lo que él mismo ha dicho. § 22. Y por último, está el 4) argumentum ad judicium, que consiste en emplear pruebas sacadas de alguna de las fuentes de conocimiento o probabilidad. Es el único de todos que nos hace progresar y nos instruye, ya que si, por respeto, no me atrevo a contradecir, o si no tengo nada mejor que decir, o si me contradigo, la consecuencia inmediata no es que el otro tenga razón. Puedo ser modesto, ignorante, estar equivocado, y el otro también puede estarlo.

TEÓFILO. Sin duda, hay que diferenciar entre lo que se debe decir y lo que se debe creer. No obstante, como la mayoría de las verdades se pueden defender audazmente, existen ciertos prejuicios hacia una opinión que conviene esconder. El

argumento ad ignorantiam es apropiado para los casos que implican una presunción y en los que es razonable adherirse a una opinión hasta que se demuestre lo contrario. El argumento ad hominem tiene el efecto de mostrar que tal o cual aserción es falsa y que el adversario se está equivocando, se tome como se tome. Se podrían añadir otros argumentos que se suelen emplear, como, por ejemplo, el que se podría llamar ad vertiginem, cuando se razona de la siguiente manera: si tal prueba no se admite, no hay forma alguna de llegar a estar seguros sobre el asunto que se está tratando, lo cual resulta absurdo. Este argumento es adecuado en algunos casos, como cuando alguien quiere negar verdades primitivas e inmediatas como, por ejemplo, que nada puede ser y no ser al mismo tiempo, o que nosotros mismos existimos, puesto que si tuviera razón no habría forma alguna de conocer nada. Pero cuando se han establecido ciertos principios y se quieren defender porque de otro modo todo el sistema de una determinada doctrina aceptada se derrumbaría, el argumento no es decisivo, pues hay que distinguir entre lo que es necesario para defender nuestros conocimientos y lo que sirve como base para nuestras doctrinas aceptadas o nuestras prácticas. Los jurisconsultos empleaban algunas veces un razonamiento similar para justificar la condena o la tortura de supuestos brujos a partir de las declaraciones de otros acusados por el mismo crimen, ya que decían: si este argumento se derrumba, ¿cómo les convenceremos? Y, a veces, en materia criminal, algunos autores afirman que en los hechos en los que la convicción es más difícil, hay pruebas menos sólidas que pueden ser consideradas suficientes. Pero eso no es un motivo, sino una simple prueba de que hay que llevar más cuidado y no de que haya que creer más a la ligera, salvo en los crímenes extremadamente peligrosos, como, por ejemplo, en materia de

alta traición, donde esta consideración es de peso, no para condenar a un hombre, sino para impedirle hacer daño; de modo que puede haber un punto medio, no entre culpable y no culpable, sino entre condena y absolución, en aquellos juicios en los que la ley y la costumbre lo permitan. Se empleaba hace algún tiempo un argumento similar en Alemania para justificar la fabricación de monedas defectuosas, pues, se decía, si hubiera que atenerse a las normas establecidas, no se podría acuñar sin sufrir pérdidas y, por tanto, debe permitirse que se rebaje la aleación. Pero, dejando de lado que en todo caso lo que había que disminuir era el peso y no la aleación o la ley, a fin de evitar los fraudes de forma más efectiva, se está dando por supuesto que hay una práctica que es necesaria cuando en realidad no lo es, pues no hay ningún mandamiento divino ni ley humana que obligue a acuñar moneda a quienes no tienen minas ni la posibilidad de disponer de plata en lingotes. Y hacer monedas a partir de otras monedas es una mala práctica que conlleva naturalmente el deterioro del producto. Pero, entonces, ¿cómo podremos nosotros ejercer (decían) nuestra regalía de acuñar moneda? La respuesta es fácil: si creéis que os interesa aparecer en el cuño, conformaos con acuñar una cantidad reducida de plata de ley, incluso aunque haya una pequeña pérdida, pero no creáis que tenéis la necesidad ni el derecho a inundar el mundo de mal vellón.

§ 23. FILALETES. Tras haber dicho algo sobre la relación entre nuestra razón y los demás hombres, añadamos algo sobre su relación con Dios, que nos permite distinguir entre lo que es contrario a la razón y lo que está por encima de la razón. A la primera categoría pertenece todo lo que es incompatible con nuestras ideas claras y distintas; a la segunda pertenece toda forma de pensar cuya verdad o probabilidad no vemos que pueda ser deducida a partir de la sensación o de la reflexión

mediante la ayuda de la razón. Por tanto, la existencia de más de un Dios es contraria a la razón, y la resurrección de los muertos está por encima de la razón.

TEÓFILO. Me gustaría hacer algunas observaciones sobre su definición de lo que está por encima de la razón, al menos si para usted está relacionada con el uso aceptado de esta frase, pues me parece que de la manera en que se ha concebido dicha definición va demasiado lejos, por un lado, y se queda corto, por el otro. A tenor de la definición, todo cuanto ignoramos y no estamos en posición de conocer en nuestro estado presente estaría por encima de la razón; sin embargo, que tal estrella fija sea más o menos grande que el Sol o que el Vesubio arrojará fuego en tal año son hechos cuyo conocimiento nos supera, pero no porque estén por encima de la razón, sino porque están por encima de los sentidos, ya que podríamos perfectamente formarnos un juicio sobre estos asuntos si tuviéramos órganos más perfectos y más información sobre las circunstancias. Existen también dificultades que están por encima de nuestra facultad presente, pero no por encima de toda la razón; por ejemplo, no hay ningún astrónomo aquí en la Tierra que pueda calcular al detalle un eclipse en lo que se tarda en rezar un pater noster y sin utilizar la pluma y, sin embargo, tal vez haya genios para quienes esto no sea más que un juego. Por tanto, todas estas cosas podrían llegar a ser conocidas o practicables con ayuda de la razón si contáramos con más información sobre los hechos, órganos más perfectos y un espíritu más cultivado.

FILALETES. La objeción desaparece si aplico mi definición no sólo a nuestra sensación o reflexión, sino también a la de cualquier otro espíritu creado que sea posible.

TEÓFILO. Si la considera así, entonces tiene razón. Pero quedará la otra dificultad, y es que, según esa definición, no

habrá nada por encima de la razón porque Dios siempre podrá proporcionarnos los medios para aprender mediante la sensación y la reflexión cualquier verdad de la que se trate, como, en efecto, conocemos los mayores misterios gracias al testimonio de Dios, que reconocemos a partir de los motivos de credibilidad, en los cuales se basa nuestra religión. Y esos motivos dependen, sin duda, de la sensación y de la reflexión. Parece, pues, que la cuestión no es si la existencia de un hecho o la verdad de una proposición se pueden deducir a partir de los principios que emplea la razón, es decir, la sensación y la reflexión, o bien a partir de los sentidos externos e internos, sino si un espíritu creado es capaz de conocer el cómo de tal hecho o la razón a priori de tal verdad. Por consiguiente, se puede afirmar que lo que se encuentra por encima de la razón puede ser aprendido, pero no comprendido, siguiendo la senda y la fuerza de la razón creada, por muy grande y elevada que sea. Sólo a Dios le está reservado entenderlo, del mismo modo que sólo a él le corresponde hacer que sea efectivo.

§ 24. FILALETES. Esa consideración me parece correcta y es así como quiero que se tome mi definición. Además, esa misma consideración me reafirma también en la idea de que la forma de hablar que opone la razón a la fe, aunque esté ampliamente aceptada, es impropia, pues gracias a la razón verificamos lo que debemos creer. La fe es un firme asentimiento, y el asentimiento entendido como es debido solamente puede darse sobre la base de buenas razones. Por tanto, quien crea sin tener ningún motivo para creer puede estar enamorado de sus fantasías, pero no es cierto que busque la verdad ni que haga gala de una legítima obediencia a su divino maestro, quien preferiría que hiciera uso de las facultades de las que le ha dotado para preservarle del error. De otra manera, si está en el buen camino, es por casualidad; y

si está en el camino equivocado, es por su culpa y de ello tendrá que rendir cuentas ante Dios.

TEÓFILO. Le felicito, señor, cuando afirma que la fe está basada en la razón: de otro modo, ¿qué motivo habría para preferir la Biblia al Corán o a los antiguos libros de los brahmanes? Nuestros teólogos y otros hombres eruditos también lo han reconocido así, y es lo que nos ha permitido tener obras tan bellas sobre la verdad de la religión cristiana y pruebas tan hermosas como las que se han utilizado como argumento contra los paganos y demás infieles antiguos y contemporáneos. Asimismo, las personas sabias siempre han considerado como sospechosos a quienes han afirmado que no había que molestarse en buscar razones y pruebas cuando se trata de creer, lo cual es efectivamente imposible a menos que creer signifique recitar o repetir y aceptar sin preocuparse, como hacen muchas personas y como se observa incluso en el carácter de algunas naciones más que en el de otras. Por eso, como ya creo haber indicado, había motivos para que el último concilio de Letrán[173], celebrado bajo León X[174] se opusiera cuando algunos filósofos aristotélicos de los siglos XV y XVI, cuya influencia perduró mucho tiempo después (como se puede comprobar a partir de las cartas del difunto señor Naudé[175] y las Naudeana), quisieron defender dos verdades opuestas, una filosófica y otra teológica. Y un debate muy similar surgió hace tiempo en Helmstadt entre Daniel Hoffmann[176], teólogo, y Corneille Martini[177], filósofo, pero con la diferencia de que el segundo conciliaba la filosofía con la revelación y el primero quería rechazar su uso, aunque el duque Julio[178], fundador de la universidad, se pronunció a favor del filósofo. Es cierto que en nuestros tiempos una persona de la más alta distinción[179] decía que, en materia de fe, había que reventarse los ojos para poder ver con claridad, y Tertuliano dijo en alguna parte: esto

es verdadero porque es imposible; hay que creerlo, porque es un absurdo[180]. Pero aunque la intención de quienes se explican de esa forma sea buena, las expresiones son exageradas y pueden inducir a error. San Pablo habla con más exactitud cuando dice que la sabiduría de Dios es locura para los hombres[181], lo cual se debe a que los hombres solamente juzgan las cosas a partir de su experiencia, que es extremadamente limitada, y todo lo que no se adecúa ella les parece un absurdo. Pero este juicio es muy temerario, pues también existe una infinidad de cosas naturales que si nos las contaran podríamos considerar absurdas, como le ocurrió al rey de Siam cuando le dijeron que el hielo cubría nuestros ríos. Sin embargo, dado que el orden mismo de la naturaleza no responde a ninguna necesidad metafísica, entonces se basa solamente en el capricho de Dios, de modo que puede alejarse de él por razones superiores de la gracia, aunque esto únicamente se puede justificar sobre la base de pruebas sólidas, que sólo pueden provenir del testimonio de Dios mismo, al cual hay que someterse por completo una vez que ha sido debidamente verificado.

Capítulo XVIII. De la fe y de la razón y de sus límites distintos

§ 1. FILALETES. Adaptémonos, no obstante, a la manera de hablar que nos ha sido dada y aceptemos con resignación que, en cierto sentido, se distinga la fe de la razón. Pero es preciso que se explique con total nitidez ese sentido y que se determinen los límites que hay entre ambas cosas, pues, sin

duda, la incertidumbre de los límites ha originado grandes disputas en el mundo e incluso ha causado tal vez grandes desórdenes. Cuando menos es evidente que, mientras estos no se hayan determinado, se seguirá debatiendo en vano, ya que para debatir sobre la fe hay que emplear la razón. § 2. Me parece que cada secta usa la razón a su manera en tanto cree que puede serle de cierta utilidad; sin embargo, en cuanto la razón empieza a fallar, entonces se exclama que se trata de un artículo de fe que se encuentra por encima de la razón. Pero uno del bando contrario podría emplear la misma argucia cuando se intente razonar con él, a menos que se le indique por qué no le está permitido hacerlo en un caso que parece ser igual. Supongo que aquí la razón es el descubrimiento de la certeza o la probabilidad de las proposiciones extraídas de los conocimientos que hemos adquirido a través del uso de nuestras facultades naturales, es decir, mediante la sensación y la reflexión, y que la fe es el asentimiento que se da a una proposición basada en la revelación, es decir, en una comunicación extraordinaria de Dios que ha dado a conocer a los hombres. § 3. Pero un hombre inspirado por Dios no puede comunicar a los demás ninguna idea simple que sea nueva porque para ello no puede emplear más que palabras u otros signos, o una combinación de ellos, que despiertan en nosotros ideas simples que por costumbre se asignan a dichas palabras, signos o combinaciones. En efecto, por muchas ideas nuevas que san Pablo recibiera cuando fue elevado al tercer Cielo, todo cuando pudo decir de ellas fue que son cosas que el ojo no ha visto, que el oído nunca ha escuchado y que nunca han entrado en el corazón del hombre[182]. Suponiendo que hubiera criaturas en el planeta Júpiter provistas de seis sentidos y que Dios otorgara de manera sobrenatural a uno de nosotros las ideas de ese sexto sentido, dicha persona no podrá hacer que

esas ideas nazcan mediante palabras en el espíritu de otros hombres. Es necesario, pues, distinguir entre revelación original y revelación tradicional. La primera es una impresión que Dios hace inmediatamente en el espíritu y a la que no podemos ponerle ningún límite, mientras que la otra surge por la vía ordinaria de la comunicación y no puede dar lugar a nuevas ideas simples. § 4. Es cierto que también las verdades que se pueden descubrir mediante la razón nos pueden ser comunicadas mediante una revelación tradicional, como si Dios hubiera querido comunicarle a los hombres teoremas geométricos, pero no sería con tanta certeza como si contáramos con la demostración obtenida a partir de la relación entre las ideas. En ese sentido, Noé tenía un conocimiento más seguro del diluvio que el que nosotros adquirimos a través del libro de Moisés; y, de la misma forma, la seguridad de quien vio que Moisés efectivamente lo estaba escribiendo y obraba milagros que justificaban su inspiración era mayor que la nuestra. § 5. Por eso, una revelación no puede ir en contra de una evidencia clara de razón, pues, aunque la revelación sea inmediata y original, hay que saber con evidencia que no nos equivocamos al atribuírsela a Dios y que comprendemos su sentido. Esa evidencia jamás podrá ser mayor que la de nuestro conocimiento intuitivo y, por consiguiente, ninguna proposición podrá ser admitida como revelación divina cuando se oponga contradictoriamente a dicho conocimiento inmediato; de otro modo, ya no habría en el mundo diferencias entre la verdad y la falsedad ni forma alguna de valorar lo creíble y lo increíble. No es concebible que haya una cosa que provenga de Dios, ese autor benevolente de nuestro ser, que, para ser aceptada como verdadera, implique derribar las bases de nuestros conocimientos y hacer inútiles todas nuestras facultades. § 6. Quienes obtienen la revelación solamente de forma mediata o a

través de la tradición del boca a boca o por escrito, precisan en mayor medida aún de la razón para estar seguros de ello. § 7. No obstante, no deja de ser cierto que las cosas que están más allá de lo que nuestras facultades naturales pueden descubrir constituyen materias propias de la fe, como la caída de los ángeles rebeldes o la resurrección de los muertos. § 9. Únicamente en esos casos hay que escuchar la revelación. Y una revelación evidente nos permitirá, incluso al respecto de las proposiciones probables, tomar una decisión contra la probabilidad.

TEÓFILO. Si no entiende por fe más que aquello que se basa en motivos de credibilidad (como se les llama) y la aísla de la gracia interna que hace que el espíritu se determine a ella de forma inmediata, entonces todo cuanto dice, señor, resulta indiscutible. Pues hay que reconocer que hay muchos juicios más evidentes que los que dependen de tales motivos. Unos se han expuesto más veces que otros, e incluso hay muchas personas que jamás los han conocido, y aún menos sopesado, y que, por consiguiente, no cuentan ni siquiera con lo que podría considerarse un motivo de probabilidad. Pero la gracia interna del Espíritu Santo lo suple inmediatamente de forma sobrenatural, y probablemente sea eso lo que hace que los teólogos lo llamen fe divina. Es verdad que Dios jamás la concede, excepto cuando aquello que hace creer se basa en la razón, pues, si no fuera así, estaría destruyendo con ello los medios que hay para conocer la verdad y abriendo la puerta al entusiasmo; ahora bien, no es necesario que todos aquellos que posean tal fe divina conozcan dichos motivos, y aún menos que los tengan siempre delante de sus ojos. De lo contrario, los simples y los idiotas, al menos hoy en día, no poseerían nunca la verdadera fe, y los más ilustrados no contarían con ella cuando más falta les hiciera, ya que no siempre pueden

acordarse de los motivos que les han llevado a creer. La cuestión del uso de la razón en teología ha sido una de las más controvertidas, tanto entre los socinianos[183] y los que podemos llamar católicos en un sentido general como entre los reformistas y evangelistas, que es como se denomina preferentemente en Alemania a quienes muchos llaman luteranos de manera malintencionada. Recuerdo haber leído un día una Metafísica de un tal Stegmann[184], sociano (pero no Josua Stegmann[185], quien escribió en contra de ellos), que, por lo que yo sé, aún no ha sido publicada; por otra parte, un tal Kesler[186], teólogo de Sajonia, ha escrito una Lógica y algunas otras ciencias filosóficas con la intención expresa de oponerse a los socinianos. En general, se puede decir que los socinianos se apresuran demasiado a la hora de rechazar todo cuanto no se adecúa al orden de la naturaleza, incluso en los casos en los que no pueden demostrar de forma rotunda que sea imposible. Pero sus adversarios también van a veces demasiado lejos y llevan el misterio hasta los límites de la contradicción y acaban perjudicando a la verdad que intentan defender. De hecho, me sorprendió mucho ver un día en la suma teológica del padre Honoré Fabri[187], que, por otra parte, ha sido uno de los más eruditos de su orden, que negaba en las cosas divinas (como hacen todavía algunos teólogos) ese gran principio según el cual las cosas que son iguales con respecto a una tercera cosa, son todas ellas iguales entre sí. Esto equivale a conceder la victoria a los adversarios sin darse cuenta de ello, y a quitarle toda la certeza a cualquier razonamiento. Sería mejor decir simplemente que ese principio está ahí mal aplicado. El mismo autor rechaza en su Filosofía las distinciones virtuales que los escotistas[188] incluían entre las cosas creadas, porque, según él, derribarían el principio de contradicción; y cuando se le objeta que hay que admitir dichas

distinciones en Dios, responde que la fe así lo ordena. Pero, ¿cómo puede la fe ordenar una cosa que tira por tierra un principio sin el cual toda creencia y afirmación o negación serían vanas? Es totalmente necesario, pues, que dos proposiciones verdaderas al mismo tiempo no sean totalmente contradictorias; y si A y C no son la misma cosa, entonces la B, que es igual que A, tiene que ser considerada de forma diferente a la B que es igual que C. Nicolaus Vedel[189], profesor en Ginebra y después en Deventer, publicó hace tiempo un libro titulado Rationale Theologicum, contra el cual Johannes Musaeus[190], profesor en Jena (en una universidad evangélica turingia), publicó otro libro sobre el mismo tema, es decir, Sobre el uso de la razón en teología. Recuerdo que los examiné hace tiempo, y observé que la principal controversia resultaba confusa debido a cuestiones incidentes, como cuando uno pregunta qué es una conclusión teológica y si hay que juzgar en función de los términos que la componen o del medio empleado para probarla, y, por consiguiente, si Ockham[191] tenía razón o no cuando decía que la ciencia que llega a una misma conclusión es la misma, independientemente del medio que se utilice para probarla. Y se detienen en otras muchas minucias aún menos importantes que no afectan más que a los términos. No obstante, el propio Musaeus admitía que los principios de la razón necesarios por una necesidad lógica, es decir, cuyo opuesto implica contradicción, deben y pueden ser empleados en teología con seguridad. Pero tenía motivos para negar que lo que solamente es necesario por una necesidad física (es decir, basada en la inducción de lo que ocurre en la naturaleza o en las leyes naturales, que son, por así decirlo, de institución divina) basta para refutar la creencia en un misterio o milagro, ya que depende de Dios cambiar el curso ordinario de las cosas. Basándonos en el orden de la naturaleza se puede

afirmar, por tal motivo, que una misma persona no puede ser al mismo tiempo madre y virgen o que un cuerpo humano no puede dejar de ser visible ante los sentidos, aunque lo contrario de lo uno y lo otro sea posible para Dios. Vedel también parece estar de acuerdo con esta distinción. Pero a veces se discute sobre si algunos principios son necesarios desde un punto de vista lógico o si lo son solamente desde un punto de vista físico. Ese es el debate que existe con los socinianos, sobre si la sustancia puede multiplicarse cuando la esencia singular no lo está; y la discusión con los zuinglianos[192], sobre si un cuerpo sólo puede estar en un lugar. Ahora bien, hay que admitir que cuando en una proposición la necesidad lógica no está demostrada, solamente se puede presumir una necesidad física. Pero me parece que queda una cuestión que los autores de los que acabo de hablar no han examinado lo suficiente y es la siguiente: supongamos que, por un lado, tenemos el sentido literal de un texto de las Sagradas Escrituras y, por otro, se observa una gran apariencia de una imposibilidad lógica, o al menos una imposibilidad física reconocida. Es ese caso, ¿es más razonable renunciar al sentido literal o al principio filosófico? Está claro que hay pasajes en los que no supone un problema alejarse de la literalidad, como cuando las Escrituras le otorgan manos a Dios y le atribuyen la cólera, la penitencia y otros afectos humanos; de otro modo, habría que ponerse del lado de los antropomorfistas o algunos fanáticos ingleses que creían que Herodes se había transformado efectivamente en un zorro cuando Jesucristo lo llamó por tal nombre. En esos casos es donde entran en juego las reglas de la interpretación, y si estas no proporcionan nada que contradiga el sentido literal y favorezca la máxima filosófica, y si, por otra parte, el sentido literal no tiene nada que atribuya a Dios alguna imperfección o conlleve algún peligro para la práctica de la piedad, entonces

resulta más seguro y razonable ceñirse a él. Estos dos autores que acabo de nombrar discuten también sobre la tentativa de Keckermann[193], que quería demostrar la Trinidad mediante la razón, como antes que él había intentado hacer Ramon Llull[194]. Pero Musaeus reconoce con bastante equidad que si la demostración del autor reformista hubiera sido buena y apropiada no habría tenido nada que objetar, y que con respecto a tal cuestión habría tenido motivos para defender que la filosofía puede avivar la luz del Espíritu Santo. También discutieron sobre la famosa pregunta de si aquellos que sin tener conocimiento de la revelación del Antiguo o del Nuevo Testamento mueren con un sentimiento de piedad natural pueden ser salvados por dicho medio y obtener la redención de sus pecados. Se sabe que Clemente de Alejandría[195], Justino el Mártir[196] y San Juan Crisóstomo[197] se inclinaron de alguna forma por ello, y yo incluso le mostré en una ocasión al señor Pellisson[198] que un gran número de excelentes doctores de la Iglesia romana, lejos de condenar a los protestantes no obstinados, han querido salvar incluso a algunos paganos y defender que las personas de las que acabo de hablar podrían haberse salvado mediante un acto de contrición, es decir, de penitencia basada en el amor benevolente, en virtud del cual se ama a Dios por encima de todas las cosas porque sus perfecciones lo hacen soberanamente amable. En consecuencia, esto hace que uno se sienta impelido de todo corazón a aceptar su voluntad e imitar sus perfecciones para alcanzar una mejor comunión con él, pues parece justo que Dios no niegue su gracia a los que tienen tales sentimientos. Sin mencionar a Erasmo[199] ni a Juan Luis Vives[200], expuse la forma de pensar de Diego de Paiva de Andrade[201], un doctor portugués muy célebre en su época, que había sido uno de los teólogos del concilio de Trento y que incluso había sostenido

que los que no estaban de acuerdo con ello hacían de Dios un ser extremadamente cruel (neque immanitas deterior ulla esse potest[202]). A Paul Pellisson le costó encontrar ese libro en París, señal de que es común que algunos autores apreciados en su momento caigan poco después en el olvido. Eso es lo que llevó al señor Bayle a asegurar que muchas personas tan sólo citan a Andrade a partir de lo que dice Chemnitz[203], su antagonista. Puede que así sea, pero yo particularmente lo había leído antes de alegarlo. Su discusión con Chemnitz lo hizo famoso en Alemania, pues había escrito a favor de los jesuitas y en contra de este autor, y en su libro se observan algunas particularidades relativas al origen de esta famosa Compañía. Ya he recalcado que algunos protestantes llamaban incluso andradianos a quienes compartían su opinión al respecto del asunto que acabo de mencionar. Ha habido autores que han escrito expresamente acerca de la salvación de Aristóteles a partir de esos mismos principios con la aprobación de los censores. También los libros de Collio[204] en latín y del señor La Mothe Le Vayer[205] en francés sobre la salvación de los paganos son muy conocidos. Pero un tal Francesco Pucci[206] fue demasiado lejos. San Agustín, con lo hábil e inteligente que era, se fue al extremo contrario, hasta el punto de llegar a condenar a los niños que mueren sin ser bautizados, y por este motivo los escolásticos parecen haber tenido razón al abandonarlo, aunque algunas personas, muy sabias, por cierto, y algunas de ellas dignas de admiración, pero un tanto misántropas a este respecto, han querido resucitar la doctrina de este Padre de la Iglesia y tal vez la han exagerado. Puede que ese espíritu haya tenido alguna influencia en el debate entre varios doctores demasiado impetuosos y los jesuitas misioneros de China, quienes insinuaron que los antiguos chinos habían tenido la verdadera religión de su tiempo, y verdaderos

santos, y que la doctrina de Confucio no tenía nada de idólatra ni de atea. Parece que en Roma fueron más sensatos al no querer condenar a una de las mayores naciones sin comprenderla; y, además, bien sabemos que Dios es más filántropo que los hombres. Conozco a personas que creen que con ideas severas demuestran su celo y piensan que no se puede creer en el pecado original si no se comparte su opinión, pero es ahí donde se equivocan. Y no se deduce que quienes salvan a los paganos o a otros que carecen de los auxilios ordinarios deban atribuírselo simplemente a las fuerzas de la naturaleza (aunque tal vez algunos Padres lo hayan pensado así), ya que se puede afirmar que Dios, al concederles la gracia de producir un acto de contrición, les concede también, ya sea explícita o virtualmente, pero siempre de forma sobrenatural, antes de morir, aunque sea en el último momento, toda la luz de la fe y todo el ardor de la caridad que necesitan para obtener la salvación. Es así como algunos reformistas explican que Vedel compartiera la forma de pensar de Zuinglio, que fue tan preciso en ese aspecto relativo a la salvación de los hombres virtuosos del paganismo como los doctores de la Iglesia romana pudieron serlo. Por tanto, esta doctrina no tiene nada en común con la doctrina particular de los pelagianos[207] o semipelagianos[208], de los que se sabe que Zuinglio estaba muy alejado. Y dado que, en oposición a los pelagianos, se enseña que existe una gracia sobrenatural en todas las personas que tienen fe (un punto en el que coinciden las tres religiones admitidas, excepto, tal vez, los discípulos del señor Pajon[209]), e incluso se atribuye la fe, o al menos un movimiento similar, a los niños que reciben el bautismo, no resulta demasiado extraordinario atribuir otro tanto, al menos en el momento de la muerte, a las personas de buena voluntad que no han tenido la suerte de ser instruidas en el cristianismo. Pero la postura

más sabia es la de no determinar nada con respecto a asuntos tan poco conocidos y conformarse con juzgar de manera general que Dios no puede hacer nada que no esté lleno de bondad y justicia: Melius est enim dubitare de occultis quam litigare de incertis[210] (Agustín, De genesi ad litteram, libro 8, cap. 5).

Capítulo XIX. Del entusiasmo

§ 1. FILALETES. ¡Ojalá todos los teólogos y san Agustín mismo hubieran puesto siempre en práctica la máxima expresada en ese pasaje! Pero los hombres creen que el espíritu dogmatizante es una señal de su celo por la verdad, y es todo lo contrario. No se la ama de veras más que de manera proporcional al modo en que se ama examinar las pruebas que permiten conocerla por lo que es. Y cuando el juicio se precipita, siempre se hace siguiendo impulsos menos sinceros. § 2. El espíritu de dominación no constituye uno de los menos corrientes, y una cierta complacencia que uno tiene por sus propias ensoñaciones es otros de ellos, el cual origina el entusiasmo. § 3. Ese es el nombre que se da al fallo que cometen algunos hombres al imaginar una revelación inmediata cuando esta no se apoya en la razón. § 4. Y del mismo modo que se puede afirmar que la razón es una revelación natural cuyo autor es Dios, al igual que es autor de la naturaleza, también se puede afirmar que la revelación es una razón sobrenatural, es decir, una razón ampliada a partir de una nueva base de descubrimientos que emanan inmediatamente de Dios. Pero tales descubrimientos suponen que contamos con el

medio para discernirlos, que es la razón misma, y pretender proscribirla para dejar espacio a la revelación sería como arrancarse los ojos para ver mejor los satélites de Júpiter a través de un telescopio. § 5. El origen del entusiasmo radica en que una revelación inmediata es más cómoda y más breve que un razonamiento largo y tedioso que, además, no siempre va seguido de un éxito final. Hemos visto a lo largo de los siglos a hombres cuya melancolía, mezclada con la devoción y la buena opinión que tenían de sí mismos, les ha llevado a creer que gozaban de una familiaridad con Dios completamente diferente a de la del resto de hombres. Suponen que Dios se la prometió a los suyos y creen que él prefiere a su pueblo frente a los demás. § 6. Su fantasía se convierte en iluminación y autoridad divina, y consideran que sus propósitos constituyen una dirección infalible del cielo que están obligados a seguir. § 7. Esta opinión ha tenido grandes consecuencias y ha causado enormes males, pues un hombre actúa de manera más implacable cuando sigue sus propios impulsos y cuando su propia inclinación viene justificada por la autoridad divina. § 8. Y es difícil sacarlo de ahí, pues esa supuesta certeza sin pruebas halaga a la vanidad y al amor que se siente hacia lo extraordinario. Los fanáticos comparan su opinión con la vista y el sentimiento. Ven la luz divina como nosotros vemos la del sol en pleno mediodía, sin necesidad de que el crepúsculo de la razón se la muestre. § 9. Están seguros porque están seguros y su persuasión es acertada porque es fuerte, pues a eso se reduce su lenguaje figurado. § 10. Pero como hay dos percepciones, la de la proposición y la de la revelación, se les puede preguntar dónde se halla la claridad. Si se encuentra en la proposición, ¿para qué sirve entonces la revelación? Es necesario, pues, que se halle en el sentimiento de la revelación. Pero, ¿cómo pueden saber que es Dios quien hace la revelación,

y que no se trata de un demonio que hace que den vueltas sin cesar en torno a este círculo vicioso: es una revelación porque lo creo con firmeza, y lo creo porque es una revelación? § 11. ¿Hay algo más apropiado para precipitarnos hacia el error que tomar la imaginación por guía? § 12. San Pablo tenía un gran celo cuando perseguía a los cristianos y aún así se equivocaba. Se sabe que el diablo ha tenido sus propios mártires, y si basta con estar muy persuadido de algo, entonces no habrá forma de distinguir entre las ilusiones de Satán y las inspiraciones del Espíritu Santo. § 14. Por tanto, es la razón la que permite conocer la verdad de la revelación, § 15, ya que si fuera nuestra creencia la que la demostrara, estaríamos entonces ante el círculo vicioso del que acabo de hablar. Los hombres santos que recibían revelaciones de Dios contaban con signos exteriores que les convencían de la verdad de la luz interior. Moisés vio un matorral que ardía sin consumirse[211] y oyó una voz que procedía del interior del matorral, y Dios, para que estuviera más seguro de su misión, empleó el milagro de la vara que se convirtió en serpiente cuando lo envió a Egipto para liberar a sus hermanos[212]. Gedeón fue enviado por un ángel para librar al pueblo de Israel del yugo de los madianitas y, sin embargo, pidió una señal para convencerse de que dicha misión le había sido encomendada por Dios[213]. § 16. A pesar de todo, no niego que Dios ilumine a veces el espíritu de los hombres para hacerles comprender determinadas verdades importantes o para conducirlos a realizar buenas acciones mediante la influencia y la asistencia inmediata del Espíritu Santo, sin que haya ninguna señal extraordinaria que acompañe a dicha influencia. Pero también, en esos casos, contamos con la razón y con las Escrituras, dos reglas infalibles para juzgar dichas iluminaciones, ya que si concuerdan con ambas reglas no

corremos el más mínimo riesgo al considerarlas inspiradas por Dios, aunque tal vez no se trate de una revelación inmediata.

TEÓFILO. Al principio, entusiasmo era un término positivo. Y, al igual que el sofismo indica propiamente un ejercicio de la sabiduría, el entusiasmo significa que existe una divinidad en nosotros. Est Deus in nobis[214]. Sócrates afirmaba que un dios o demonio le daba advertencias interiores[215], de manera que el entusiasmo constituiría un instinto divino. Pero cuando los hombres consagraron sus pasiones, e hicieron pasar sus fantasías, sus sueños y hasta su furor por algo divino, el entusiasmo empezó a significar un desajuste del espíritu atribuido a la fuerza de alguna divinidad que se daba por supuesta en el interior de aquellos que lo sentían, pues los adivinos y adivinas daban a entender que se producía una alienación del espíritu cuando su dios se apoderaba de ellos, como la Sibila de Cumas en el caso de Virgilio[216]. Desde entonces se aplica a quienes creen sin fundamento que sus movimientos provienen de Dios. Niso, dentro de la obra de este mismo poeta, al sentirse empujado por no se sabe bien qué impulso a realizar una peligrosa empresa en la que pereció junto con su amigo, se la propone en estos términos llenos de una duda razonable:

Dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?[217]

Al final, siguió su instinto, que no sabía si provenía de Dios o de un desafortunado deseo de hacerse notar. Pero si hubiera tenido éxito, no le habría faltado tiempo para autorizarse en otra ocasión y creerse movido por algún poder divino. Los entusiastas de hoy en día también creen recibir de Dios dogmas que les proporcionan conocimiento. Los tembladores[218] están

persuadidos de ello, y Barclay[219], su primer autor metódico, afirma que encuentran en sí mismos una cierta luz que se da a conocer por sí misma. Pero, ¿por qué llamar luz a algo que no permite ver nada? Sé que hay personas de esta disposición de espíritu que ven chispas e incluso algo más luminoso, pero esa imagen de luz corporal provocada cuando su espíritu está agitado no le aporta ninguna luz al espíritu. Algunas personas idiotas, de imaginación agitada, se forman concepciones que no tenían antes, están en condiciones de decir cosas hermosas en tal sentido, o al menos con mucha viveza, se admiran a sí mismas y hacen que los demás admiren esa fertilidad que pasa por inspiración. Esta ventaja se debe en gran parte a que poseen una gran imaginación animada por la pasión, y una memoria prodigiosa que consigue retener perfectamente expresiones de los libros proféticos que les resultan familiares a través de la lectura o de los discursos de otros; por ejemplo, Antoinette Bourignon[220] utilizaba la facilidad de palabra y de escritura que tenía como muestra de su misión divina. Y conozco a un visionario que basa la suya en el talento que tiene para hablar y rezar en voz alta durante casi un día completo sin cansarse ni quedarse sin palabras. Hay personas que, tras practicar durante un tiempo la austeridad o tras un estado de tristeza, experimentan una paz y un consuelo en el alma que les maravilla y les resulta tan sumamente agradable que creen que se trata de un efecto del Espíritu Santo. Es muy cierto que la satisfacción que hallamos en la consideración de la grandeza y la bondad de Dios, en el cumplimiento de su voluntad o en la práctica de las virtudes, se trata de una gracia de Dios y es, además, una de las mayores. Pero no siempre es una gracia que necesite un nuevo auxilio sobrenatural, como varias de estas buenas personas aseguran. No hace mucho se dio el caso de una señorita[221], muy prudente en todo lo demás, que creía desde

que era niña que hablaba con Jesucristo y que era su esposa de una forma totalmente particular. Según se cuenta, también su madre acabó cediendo al entusiasmo, aunque la hija, como había empezado a tener esas ideas a una edad muy temprana, fue mucho más lejos. Su satisfacción y felicidad eran indecibles, su prudencia se evidenciaba en su forma de actuar, y su espíritu en su forma de hablar. Sin embargo, el asunto llegó hasta el punto de que recibía cartas dirigidas a Nuestro Señor, y ella las reenviaba selladas tal como las había recibido con una respuesta que a veces parecía hecha a propósito, aunque siempre era razonable. Pero al final dejó de recibir cartas por miedo a que el caso fuera muy sonado, aunque en España hubiera sido considerada como otra santa Teresa. Sin embargo, no todas las personas que tienen visiones similares actúan de la misma manera. Las hay que buscan distinguirse de los demás e incluso originar trastornos: Inglaterra ha constituido una extraña prueba de ello. Ahora bien, cuando esas personas actúan de buena fe es difícil hacerlas entrar en razón; a veces el hecho de que se vengan abajo todos sus propósitos consigue corregirlas, pero casi siempre es demasiado tarde. Había un visionario, fallecido hace poco, que se creía inmortal porque era de edad avanzada y aún se mantenía bien y, sin haber leído el libro de ese inglés publicado no hace mucho[222] (que pretendía hacer creer que Jesucristo había resucitado para eximir a los verdaderos creyentes de la muerte corporal), tenía más o menos las mismas ideas desde hacía varios años, pero cuando sintió que se iba a morir, llegó hasta el punto de dudar de toda la religión porque no se ajustaba a su quimera. Quirinus Kuhlmann[223], silesiano, un hombre erudito y espiritual que en un momento dado se dejó llevar por dos tipos de visiones igual de peligrosas, la de los entusiastas y la de los alquimistas, y que había causado gran revuelo en Inglaterra, en Holanda y hasta

en Constantinopla, cuando por fin se atrevió a ir a Moscovia[224] y a involucrarse en esta ciudad en algunas intrigas contra el ministerio, durante el reinado de la princesa Sofía, fue condenado a la hoguera y no murió como un hombre convencido de lo que había predicado. Las disensiones que se dan entre estas personas ya deberían convencerles de que su supuesto testimonio interno no es divino, y que son necesarias otras señales para justificarlo. Los labadistas[225], por ejemplo, no se ponen de acuerdo con la señorita Antoinette, y aunque William Penn[226] parece hacer tenido la intención durante su viaje a Alemania, del que se ha publicado una relación, de establecer una especie de acuerdo entre quienes se basan en ese testimonio, no parece que haya tenido éxito. Sería verdaderamente deseable que la gente de bien estuviera en armonía y actuara de común acuerdo: nada sería más adecuado para hacer que el género humano fuera mejor y más feliz, pero sería necesario que estas personas pertenecieran realmente a la categoría de gente de bien, es decir, a la de los bienhechores, y que además fueran dóciles y razonables; en cambio, hoy en día se acusa constantemente a los llamados devotos de ser inflexibles, imperiosos y obstinados. Sus disensiones demuestran, cuando menos, que su testimonio interno necesita, para ser creído, una verificación externa, y tendrían que poder obrar milagros para tener derecho a ser considerados profetas inspirados por Dios. Habría un caso, no obstante, en el que las inspiraciones contendrían en sí mismas la prueba que las demostraría: sería aquel en el que iluminaran verdaderamente al espíritu mediante descubrimientos importantes relacionados con algún conocimiento extraordinario y que estuvieran por encima de las capacidades de la persona que los hubiera adquirido sin ninguna ayuda externa. Si Jakob Böhme[227], un famoso zapatero de Lusacia, cuyos escritos se han traducido del

alemán a otras lenguas bajo el nombre de Filósofo Teutónico y que en efecto contienen algo grande y hermoso para un hombre de esa condición, hubiera sabido crear oro, como algunos creen, o, como hizo san Juan Evangelista, si creemos lo que dice un himno hecho en su honor:

Inexhaustum fert thesaurum
Qui de virgis fecit aurum,
Gemmas de lapidibus[228],

habríamos tenido motivos para dar más crédito al extraordinario zapatero al que acabo de aludir. Y si la señorita Antoinette Bourignon hubiera proporcionado a Bertrand de La Coste[229], un ingeniero francés afincado en Hamburgo, la luz en las ciencias que este creyó haber recibido de aquella, como él mismo manifiesta al dedicarle su libro Sobre la cuadratura del círculo (donde, haciendo alusión a Antoinette y Bertrand, la llamaba la A en teología, como si él mismo se considerase la B en matemáticas), no habríamos sabido qué decir. Pero en personas así no se observan ejemplos de esta naturaleza que hayan tenido un éxito considerable, al igual que tampoco se observan predicciones bien documentadas que hayan sido confirmadas. Las profecías de Poniatowska[230], Drabik[231] y otros, que el señor Comenio[232] publicó en su Lux in tenebris[233] y que contribuyeron a que el emperador perdiera algunos territorios hereditarios, resultaron ser falsas, y quienes les dieron crédito fueron muy desafortunados. Rákóczi, príncipe de Transilvania, fue incitado por Drabik a emprender la campaña de Polonia, donde perdió su ejército, lo cual le hizo al final perder también el trono y la vida; y al pobre Drabik, mucho tiempo después, cuando contaba más de 80 años, le acabaron cortando la cabeza por orden del emperador. Con

todo, estoy seguro de que hay personas ahora que hacen que estas predicciones revivan fuera de lugar, en la coyuntura actual de los desórdenes de Hungría, sin tener en cuenta que esos supuestos profetas hablaban de acontecimientos de su época; en este sentido harían poco más o menos como el responsable de la publicación después del bombardeo de Bruselas de un panfleto en el que se incluía un pasaje tomado de un libro de la señorita Antoinette, quien no había querido ir a esa ciudad porque (si mal no recuerdo) había soñado verla en llamas, a pesar de que el bombardeo ocurriera mucho después de su muerte. Conocí a un hombre que, en el transcurso de la guerra que terminó merced a la paz de Nimega[234], fue a Francia a importunar al señor de Montausier[235] y al señor de Pomponne[236] basándose en las profecías publicadas por Comenio, y él mismo se habría considerado inspirado (pienso yo) si hubiera tenido que hacer sus proposiciones en una época semejante a la nuestra. Esto demuestra no sólo el escaso fundamento sino también el peligro que conllevan estas cabezonerías. Las historias están repletas del efecto negativo de profecías falsas, o mal entendidas, como se puede comprobar en la sabia y juiciosa disertación titulada De officio viri boni circa futura contingentia, que el difunto señor Jakob Thomasius[237], célebre profesor en Leipzig, expuso hace tiempo al público. No obstante, es cierto que estas convicciones a veces producen un efecto positivo y sirven para lograr grandes cosas, ya que Dios puede utilizar el error para establecer o mantener la verdad. Pero no creo que nos esté fácilmente permitido utilizar los fraudes piadosos orientados a un buen fin. En cuanto a los dogmas de religión, no necesitamos nuevas revelaciones: basta con que se nos propongan reglas para la salvación para que estemos obligados a seguirlas, aun cuando quien las proponga no obre ningún

milagro. De hecho, aunque Jesucristo tenía el poder de obrar milagros, a veces se negó a hacerlo para complacer a esa raza perversa que exigía señales, cuando lo que él predicaba era la virtud y lo que ya había sido enseñado mediante la razón natural y los profetas.

Capítulo XX. Del error

§ 1. FILALETES. Ya que hemos hablado bastante sobre todos los medios que nos permiten conocer o adivinar la verdad, digamos también algo sobre nuestros errores y juicios equivocados. Es normal que los hombres se equivoquen a menudo, ya que existen muchas disensiones entre ellos. Podemos resumir las razones de ello en estas cuatro: 1) la falta de pruebas; 2) la poca habilidad para utilizarlas; 3) la falta de voluntad para hacer uso de ellas, y 4) las falsas reglas de las probabilidades. § 2. Cuando hablo de falta de pruebas me refiero también a las que se podrían hallar si se contara con los medios y las facilidades para hacerlo, pero precisamente de eso es de lo que con más frecuencia carecemos. Ese es el estado de los hombres a los que se les pasa la vida buscando con qué subsistir: saben muy poco sobre lo que ocurre en el mundo, tanto como un caballo de carga que vaya siempre por el mismo camino puede volverse capaz de manejarse bien con el mapa del país. Les harían falta las lenguas, la lectura, la conversación, las observaciones de la naturaleza y las experiencias artísticas. § 3. Ahora bien, como todo eso no le conviene a su estado, ¿diremos entonces que la mayoría de los hombres se ven conducidos a la felicidad y a la miseria sólo

como consecuencia de un ciego azar? ¿Es necesario que se abandonen a las opiniones comunes y a los guías autorizados en el país, incluso en lo que respecta a la felicidad o a la desgracia eterna? ¿Será entonces una persona eternamente desgraciada por haber nacido en un país en lugar de en otro? A pesar de todo esto, hay que reconocer que si se dedicara a ello el mismo esfuerzo que a otras cosas menos importantes, nadie podría decir que está tan ocupado en cuidar de su subsistencia que no le queda ningún momento para pensar en su alma ni adquirir conocimientos acerca de la religión.

TEÓFILO. Supongamos que los hombres no siempre están en condiciones de instruirse a sí mismos y que, como no pueden abandonar con prudencia el cuidado de la subsistencia de su familia para buscar verdades difíciles, se ven obligados a seguir las ideas que gozan de aceptación donde viven; habrá que considerar en todo caso que en aquellos que posean la religión verdadera sin tener pruebas de ella, la gracia interior sustituirá la falta de motivos de credibilidad. Y la caridad nos hace considerar también, como ya le he indicado, que, para las personas de buena voluntad que se han criado entre las espesas tinieblas de los errores más peligrosos, Dios hace todo lo que su bondad y justicia exigen, si bien, tal vez, de una forma que a nosotros nos resulta desconocida. Se cuentan historias, aprobadas por la Iglesia romana, de personas que fueron resucitadas expresamente para que no careciesen de los auxilios salvadores. Pero Dios es capaz de socorrer a las almas mediante la acción interna del Espíritu Santo, sin necesidad de semejante milagro; y lo bueno y consolador que hay para el género humano es que para alcanzar el estado de gracia divina no hace falta más que buena voluntad, aunque esta debe ser sincera y seria. Reconozco que esa buena voluntad no la podemos tener sin la gracia de Dios, en la medida en que todos

los bienes naturales o sobrenaturales provienen de él, pero ya es bastante con que no haga falta más que tener dicha voluntad, pues sería imposible que Dios pudiera exigir una condición más sencilla y más razonable.

§ 4. **FILALETES.** Hay algunos que gozan de una posición lo bastante cómoda como para disponer de todas las facilidades necesarias para aclarar sus dudas, pero que se desvían por culpa de obstáculos llenos de artificios, que son bastante fáciles de advertir sin que sea necesario exponerlos en este momento. § 5. Prefiero hablar de aquellos que carecen de la habilidad para hacer valer las pruebas que tienen, por así decirlo, al alcance de su mano, y que no son capaces de retener una larga sucesión de consecuencias ni de sopesar todas las circunstancias. Hay personas de un solo silogismo y personas de dos. No se trata aquí de determinar si esta imperfección procede de una diferencia natural entre las propias almas o entre los órganos, o si depende de la falta de ejercicio que pule las facultades naturales. Nos basta con decir que es algo visible y que no hay más que ir del Palacio o de la Bolsa a los hospitales y casas de reposo[238] para darse cuenta de ello.

TEÓFILO. No sólo los pobres están necesitados, sino que hay algunos ricos a los que les falta más que a ellos, porque piden demasiado y se colocan voluntariamente en una posición de indigencia que les impide ocuparse de las consideraciones importantes. El ejemplo influye mucho. Nos aplicamos a seguir el de nuestros semejantes, que estamos obligados a poner en práctica sin mostrar espíritu de contradicción, y eso nos permite volvernos fácilmente similares a ellos. Es muy difícil satisfacer al mismo tiempo la razón y la costumbre. En cuanto a los que carecen de capacidad, tal vez sean menos de lo que pensamos, pues creo que el sentido común, unido a la aplicación, puede bastar para todo aquello que no exige

prontitud. Doy por supuesto el sentido común, porque no creo que usted pretenda exigir la búsqueda de la verdad a los residentes de las casas de reposo. Es cierto que son pocos los que no podrían recuperar la razón si conociéramos la forma de hacerlo; y, por mucha diferencia original que haya entre nuestras almas (como, en efecto, creo que la hay), está claro que tanto unas como otras pueden llegar igual de lejos (pero quizá no igual de rápido) si se encaminan como es debido.

§ 6. FILALETES. Hay otro tipo de personas que solamente carecen de voluntad. Un violento apego al placer, una constante aplicación a cuanto afecta a su fortuna, una pereza o negligencia general y una aversión particular al estudio y a la meditación les impiden pensar seriamente en la verdad. Incluso hay personas que temen que una búsqueda exenta de cualquier tipo de parcialidad no sea favorable a las opiniones que mejor se adaptan a sus prejuicios e intenciones. Hay personas que no quieren leer una carta que supuestamente contiene malas noticias, y muchos evitan cerrar sus cuentas o informarse del estado de sus bienes por miedo a enterarse de aquello que quisieran ignorar. También hay personas que tienen ingresos muy elevados y los emplean en su totalidad en provisiones para el cuerpo, sin pensar siquiera en las formas de perfeccionar el entendimiento. Prestan especial atención a mostrarse siempre con una indumentaria limpia y reluciente y, sin embargo, soportan sin pena alguna que su alma esté cubierta con los tristes harapos de los prejuicios y el error, y que la desnudez, es decir, la ignorancia, sea visible. Sin mencionar el interés que deberían tener por su estado futuro, tampoco les preocupa todo aquello que les interesaría conocer en la vida que están llevando en este mundo. Y no deja de resultar extraño que con frecuencia quienes consideran el poder y la autoridad como algo exclusivo de su nacimiento o fortuna lo suelen abandonar

negligentemente a personas de una condición inferior a la suya, pero que les superan en conocimientos, pues es necesario que los ciegos sean guiados por quienes ven para no caer en el hoyo, y no hay peor esclavitud que la del entendimiento.

TEÓFILO. No hay prueba más evidente de la dejadez de los hombres con respecto a lo que de verdad tendría que interesarles que la poca atención que dedican a conocer y practicar lo que es bueno para la salud, que es uno de nuestros mayores bienes; ni siquiera los mayores, que sufren tanto o más que el resto los efectos negativos de este descuido, hacen nada para remediarlo. En lo que a la fe se refiere, muchos consideran que todo pensamiento que les pueda llevar a una discusión al respecto es una tentación del demonio, y creen que no hay mejor forma de vencerla que centrando su espíritu en otra cosa totalmente distinta. Los hombres que solamente aman los placeres o que se dedican a una determinada ocupación suelen descuidar los demás asuntos. Un jugador, un cazador, un bebedor, un libertino e incluso un aficionado a las bagatelas, perderán su fortuna y sus bienes antes que tomarse la molestia de iniciar un pleito o hablar con alguien de cierto rango. También hay algunos que son como el emperador Honorio[239], que cuando recibió la noticia de la pérdida de Roma creyó que se trataba de su gallina, que tenía el mismo nombre, lo cual le afectó aún más que la verdad cuando la supo. Sería deseable que los hombres que tienen poder poseyeran un conocimiento proporcional, y, aunque no contaran con conocimientos sobre ciencias, artes, historia y lenguas, un juicio sólido y ejercitado y el conocimiento de cosas que fuesen igualmente grandes y generales, en una palabra, summa rerum[240], podría bastar. Del mismo modo que el emperador Augusto contaba con un compendio de las fuerzas y necesidades del Estado, que él llamaba Breviarium Imperii[241], nosotros podríamos tener un

compendio de los intereses del hombre que merecería ser llamado Enchiridion Sapientiae[242], en el caso de que los hombres quisieran prestar atención a las cosas que realmente les importan.

§ 7. **FILALETES.** Por último, la mayor parte de nuestros errores proceden de las falsas medidas de probabilidad que se toman, ya sea al suspender el juicio a pesar de haber razones manifiestas, ya sea al emitirlo a pesar de haber grandes probabilidades en sentido contrario. Estas falsas medidas consisten en 1) las proposiciones dudosas consideradas como principios; 2) las hipótesis aceptadas; 3) las pasiones o inclinaciones dominantes, y 4) la autoridad. § 8. Normalmente juzgamos la verdad a partir de la conformidad con lo que consideramos principios indiscutibles, y eso nos lleva a desechar el testimonio de los demás e incluso el de nuestros sentidos cuando son o nos parecen que son contrarios a aquellos. Pero antes de fiarse de esos principios con tanta seguridad habría que examinarlos con la máxima precisión. § 9. Los niños reciben proposiciones que les son inculcadas por sus padres, niñeras, tutores y otras personas de su entorno, y, a medida que aquellas van enraizando, las van considerando sagradas como un Urim y Thummim[243] que Dios mismo hubiera colocado en su alma. § 10. Nos cuesta aceptar lo que contradice a tales oráculos internos, mientras que digerimos con facilidad los mayores absurdos que se adapten a ellos. Al menos así parece, a juzgar por algunos hombres en los que se observa una extremada obstinación en creer firmemente en opiniones que se oponen directamente como si fueran artículos de fe, aunque a menudo sean igual de absurdas. Tome a un hombre con sentido común, pero convencido de la máxima de que hay que creer lo que uno creyó en su comunión, tal como se enseña en Wittenberg[244] o en Suecia, y comprobará que

está dispuesto a aceptar sin problema alguno la doctrina de la consubstanciación y creer que una misma cosa es carne y pan a la vez.

TEÓFILO. Queda claro, señor, que no está usted lo suficientemente instruido en las ideas de los evangélicos, que admiten la presencia real del cuerpo de Nuestro Señor durante la Eucaristía. Han explicado mil veces que no presumen que se produzca ninguna consubstanciación del pan y del vino con la carne y la sangre de Jesucristo, y aún menos que una misma cosa sea carne y pan al mismo tiempo. Solamente enseñan que, al recibir los símbolos visibles, se recibe de una forma invisible y sobrenatural el cuerpo del Salvador, sin que eso signifique que esté contenido en el pan. Y la presencia a la que ellos se refieren no es local, o, por así decirlo, espacial, es decir, no está determinada por las dimensiones del cuerpo presente, de modo que todo cuanto puedan oponer los sentidos a eso no les interesa. Y, para demostrar que los inconvenientes que se podrían derivar de la razón tampoco les afectan, declaran que lo que entienden por sustancia del cuerpo no consiste en la extensión o dimensión; tampoco tienen problemas en admitir que el cuerpo glorioso de Jesucristo conserva una cierta presencia ordinaria y local, pero conveniente a su estado en el lugar sublime en el que se encuentra, totalmente diferente de la presencia sacramental de la que ahora estamos tratando, o de su presencia milagrosa con la que gobierna la Iglesia, que hace que no esté en todas partes como Dios, sino solamente allí donde desea estar. Esa es la forma de pensar de los más moderados, de forma que para mostrar lo absurdo de su doctrina habría que demostrar que la esencia del cuerpo no consiste más que en la extensión y en lo que se mide únicamente a través de ella, algo que hasta donde yo sé nadie ha hecho todavía. Por tanto, toda esta dificultad también afecta

a los reformados que siguen las confesiones galicana y belga, la declaración de la asamblea de Sendomir[245] (compuesta por personas de dos condiciones, augustana y helvética, y acorde con la confesión sajona, que iba destinada al Concilio de Trento), la profesión de fe de los reformados que acudieron al simposio de Toruń[246], convocado bajo la autoridad de Vladislao, rey de Polonia, y la doctrina constante de Calvino y Beza[247], que han afirmado alto y claro que los símbolos proporcionan efectivamente lo que representan y que nos hacemos partícipes de la sustancia misma del cuerpo y de la sangre de Jesucristo. Y Calvino, tras refutar a los que se conforman con una participación metafórica de pensamiento o de sello y una unión de fe, añade que no se dirá nada lo suficientemente fuerte para establecer dicha realidad que él no esté dispuesto a suscribir, siempre y cuando se evite todo lo referido a la circunscripción de los lugares o la difusión de las dimensiones. Por tanto, parece que en el fondo su doctrina era la de Melanchthon[248] e incluso la de Lutero[249] (como el propio Calvino presume en una de sus cartas), salvo que, aparte de la condición de la percepción de los símbolos con los que Lutero se conforma, él solicita también la condición de la fe, a fin de excluir así la participación de los indignos. Calvino me ha parecido tan convincente con respecto a esta comunión real en cientos de pasajes de sus obras, e incluso en sus cartas familiares, donde tampoco había necesidad, que no veo ningún motivo para sospechar de que sea un artificio.

§ 11. FILALETES. Le pido perdón si he hablado de estos señores según la opinión vulgar. Recuerdo ahora haber señalado que algunos teólogos muy eruditos de la Iglesia anglicana han estado a favor de dicha participación real. Pero pasemos de los principios establecidos a las hipótesis preconcebidas. Los que reconocen que no son más que hipótesis, aun así las defienden

con ardor, casi como si fueran principios seguros, y rechazan las probabilidades contrarias. Para un profesor erudito sería insoportable ver que un recién llegado tira por tierra su autoridad en un instante al rechazar sus hipótesis; una autoridad, decía, que está en boga desde hace treinta o cuarenta años, ha sido adquirida a lo largo de muchas vigilias, se apoya en mucho griego y latín y está confirmada por la tradición general y por una venerable barba. Cualquier argumento que se pueda emplear para convencerle de la falsedad de su hipótesis tendrá tan pocas posibilidades de prevalecer en su espíritu como los esfuerzos que hizo Bóreas para obligar al viajero a quitarse su capa, quien la sujetó con más fuerza conforme el viento empezaba a soplar con mayor violencia[250].

TEÓFILO. En efecto, los copernicanos han comprobado en sus adversarios que las hipótesis reconocidas como tales no dejan de ser sostenidas con un celo ardiente. Y los cartesianos admiten las partículas acanaladas y las pequeñas bolas del segundo elemento con el mismo entusiasmo que si se tratase de los teoremas de Euclides; parece que el celo por nuestras hipótesis no es más que un efecto de la pasión que tenemos por hacernos respetar a nosotros mismos. Es verdad que los que condenaron a Galileo creyeron que el reposo de la Tierra era más que una hipótesis, pues consideraban que era conforme con las Escrituras y con la razón, aunque luego se ha comprobado que cuando menos la razón no lo justifica; y en cuanto a las Escrituras, el padre Fabri[251], penitenciario de san Pedro, excelente teólogo y filósofo que publicó en la propia Roma una apología de las observaciones del famoso óptico Eustachio Divini[252], no tuvo inconvenientes en declarar que a partir del texto sagrado sólo se podía deducir un verdadero movimiento del Sol de forma provisional, y que, si se

verificaran las ideas de Copérnico, no habría ningún problema en explicarlas como este pasaje de Virgilio:

terraeque urbesque recedunt[253].

No obstante, en Italia, en España e incluso en las tierras hereditarias del emperador se sigue erradicando la doctrina de Copérnico, para gran perjuicio de estas naciones, cuyos espíritus podrían alcanzar descubrimientos más hermosos si gozaran de una libertad razonable y filosófica.

§ 12. **FILALETES.** En efecto, las pasiones dominantes parecen ser, como usted dice, el origen del amor que se tiene por las hipótesis; pero estas van aún más lejos. La mayor probabilidad del mundo no servirá de nada para hacerle ver su injusticia a un avaro y a un ambicioso, y un amante se dejará embaucar por su querida con toda la facilidad del mundo, ya que es del todo cierto que creemos fácilmente lo que queremos y, según la observación de Virgilio,

qui amant ipsi sibi somnia fingunt[254].

Por eso se pueden emplear dos medios para escapar de las probabilidades más aparentes, cuando estas atacan a nuestras pasiones y prejuicios. § 13. El primero consiste en pensar que puede haber algo sofístico escondido en el argumento que se nos objeta. § 14. Y el segundo, en suponer que podríamos alegar argumentos tan buenos, o incluso mejores, para derrotar a nuestro adversario si tuviéramos la ocasión, la habilidad o la ayuda necesarias para encontrarlos. § 15. Estos medios para defenderse de la convicción son a veces buenos, pero también constituyen sofismas cuando el asunto está bastante esclarecido y se han puesto todas las cartas sobre la mesa, pues una vez

hecho eso hay medios para saber a partir del todo de qué lado se encuentra la probabilidad. Por eso, no hay ningún motivo para poner en duda que los animales han sido creados más bien por los movimientos que un agente inteligente ha guiado que por medio de una concurrencia fortuita de átomos; al igual que nadie alberga la menor duda en cuanto a si los caracteres de imprenta que forman un discurso inteligente han sido colocados por un hombre atento o son el resultado de una mezcla confusa. Por tanto, me inclino a creer que en estos casos no depende de nosotros suspender nuestro asentimiento, aunque sí que podemos hacerlo cuando la probabilidad es menos evidente y cabe incluso la posibilidad de conformarse con pruebas más débiles que se adapten mejor a nuestras ideas. § 16. En realidad, me parece imposible que un hombre se incline por la opción que menos probabilidad presenta: la percepción, el conocimiento y el asentimiento no son arbitrarios, del mismo modo que no depende de mí captar o no captar la adecuación entre dos ideas cuando mi espíritu se centra en ellas. Sin embargo, podemos detener voluntariamente el progreso de nuestra búsqueda, ya que de lo contrario la ignorancia o el error no podrían constituir en ningún caso un pecado. Y ahí ejercemos nuestra libertad. Es verdad que en las ocasiones en las que no tenemos el más mínimo interés adoptamos la opinión común o la forma de pensar del primero que venga, pero en aquellos aspectos en los que nuestra felicidad o desdicha están implicados el espíritu se dedica con más seriedad a sopesar las probabilidades, y creo que entonces, es decir, cuando prestamos atención, no tenemos la posibilidad de elegir la opción que prefiramos, si entre las dos partes hay diferencias totalmente visibles, y será la máxima probabilidad la que finalmente determine nuestro asentimiento.

TEÓFILO. En el fondo comparto su opinión, y ya hemos ofrecido bastantes explicaciones acerca de estos aspectos en nuestras conversaciones anteriores, cuando hablábamos de la libertad. Ya entonces manifesté que nunca creemos lo que queremos, sino lo que nos parece más evidente, y que, sin embargo, podemos dejar que nos hagan creer de manera indirecta lo que queramos, desviando la atención de un objeto desagradable para centrarnos en otro que nos guste; y eso permite que al considerar preferentemente las razones de la postura que más nos agrada acabemos considerándola la más verosímil. En cuanto a las opiniones en las que no tenemos ningún interés, y que aceptamos basándonos en razones muy débiles, eso ocurre porque, al no tener en cuenta prácticamente nada de lo que se opone a ellas, nos parece que la opinión que se nos hace considerar de manera preferente iguala o incluso supera a la opinión opuesta, que no tiene nada a su favor en nuestra percepción, como si hubiera habido muchas razones por una parte y por otra; la diferencia entre 0 y 1, o entre 2 y 3, es tan grande como entre 9 y 10, y nos apercibimos de esa ventaja sin pensar en el examen que deberíamos llevar a cabo para tomar una decisión, pero que nada nos invita a realizar.

§ 17. FILALETES. La última falsa medida de probabilidad que tengo intención de señalar es la autoridad mal entendida, que mantiene a más personas en la ignorancia y en el error que todas las demás medidas juntas. ¿Cuántas personas vemos que no tienen otro fundamento para su forma de pensar más allá de las opiniones preconcebidas entre nuestros amigos o entre las personas de nuestra profesión, de nuestro partido o de nuestro país? Tal doctrina fue aprobada por la venerable Antigüedad, ha llegado hasta mí autorizada por los siglos precedentes, y como otros se han rendido a ella, yo estoy protegido del error al aceptarla. Sería un fundamento igual de

válido decidir a cara o cruz las opiniones que uno va a aceptar que tomar la decisión sobre la base de estas reglas. Además de que todos los hombres están sujetos al error, creo que si pudiéramos ver los motivos ocultos que hacen actuar a los eruditos y a los líderes de un determinado partido nos encontraríamos en muchas ocasiones con algo totalmente distinto al puro amor a la verdad. Cuando menos, lo cierto es que no existe ninguna opinión tan absurda como para que no se pueda aceptar a partir de esta justificación, pues no hay prácticamente ningún error que no haya tenido sus partidarios.

TEÓFILO. No obstante, hay que reconocer que en muchas ocasiones no se puede evitar rendirse ante la autoridad. San Agustín elaboró un libro muy hermoso, De utilitate credendi[255], que merece ser leído al hilo de este asunto. En cuanto a las opiniones preconcebidas, tienen a su favor algo similar a lo que aporta eso que los jurisconsultos denominan presunción; y, aunque no siempre estemos obligados a seguirlas sin tener pruebas a favor, tampoco tenemos la autoridad para destruirlas en el espíritu de otro sin poseer pruebas en su contra. No se puede cambiar nada sin razón. Mucho se ha discutido acerca del argumento extraído del gran número de personas que aprueban un sentimiento desde que el difunto señor Nicole[256] publicara su libro sobre la Iglesia, pero todo cuanto se puede extraer de ese argumento, cuando se trata de aprobar una razón y no de atestiguar un hecho, se puede reducir simplemente a lo que acabo de decir. Y del mismo modo que cien caballos no corren más rápido que uno solo, aunque puedan tirar con más fuerza, lo mismo se aplica a cien hombres comparados con sólo uno: no pueden estar más acertados, pero trabajarán con más eficacia; no pueden juzgar mejor, pero serán capaces de proporcionar más material para emitir un juicio. Es lo que reza el proverbio: plus vident oculi

quam oculus[257]. Esto se observa en las asambleas, en las que verdaderamente se ponen sobre la mesa un gran número de consideraciones que tal vez solo se les escaparían a uno o a dos, pero a veces se corre el peligro de no escoger el partido más adecuado al concluir a partir de todas esas consideraciones, sin que haya personas competentes encargadas de digerirlas y sopesarlas. Por eso, algunos juiciosos teólogos del partido de Roma, al ver que la autoridad de la Iglesia, es decir, la de aquellos con mayor dignidad y más apoyados por la multitud, no podía resultar segura en materia de razonamiento, la han reducido al simple testimonio de los hechos bajo el nombre de tradición. Esa fue la opinión del inglés Henry Holden[258], doctor por la Sorbona y autor de un libro titulado Análisis de la fe divina, donde, siguiendo los principios del Commonitorium de Vicente de Lerins[259], sostiene que no se pueden tomar nuevas decisiones en la Iglesia, y que todo lo que los obispos reunidos en concilio pueden hacer es atestiguar el hecho de la doctrina aprobada en sus diócesis. El principio es especioso en tanto nos quedamos en lo general, pero cuando se pasa al hecho en cuestión se comprueba que desde siempre diferentes países han admitido opiniones distintas, e incluso dentro de un mismo país se ha oscilado entre el blanco y el negro, a pesar de los argumentos del señor Arnaud[260] contra los cambios insensibles; además de que a menudo, sin limitarse a atestiguar, se han dedicado a juzgar. En el fondo, esa es también la opinión de Gretser[261], erudito jesuita de Baviera y autor de otro Análisis de la fe aprobado por los teólogos de su orden, para quien la Iglesia puede juzgar sobre las controversias elaborando nuevos artículos de fe, dado que cuenta con la promesa de la ayuda del Espíritu Santo, aunque la mayoría de las veces se intente disfrazar dicho pensamiento, sobre todo en Francia, como si la única función de la Iglesia

fuera la de aclarar doctrinas ya establecidas. Pero dicha aclaración o bien constituye una enunciación ya aprobada o bien se trata de una nueva, que se cree extraer de la doctrina aprobada. La práctica se opone la mayoría de las veces al primer sentido, y, en el segundo, la nueva enunciación que se establece, ¿qué puede ser sino un nuevo artículo? No obstante, me opongo totalmente a que se desprecie lo antiguo en materia de religión, y creo incluso que se puede afirmar que Dios ha preservado a los concilios verdaderamente ecuménicos celebrados hasta el día de hoy de cualquier error contrario a la doctrina de la salvación. Por lo demás, los prejuicios de partido son algo extraño: he visto a personas que acogen con ardor una opinión por la simple razón de que se admite en su orden, o incluso solamente porque es contraria a la de un hombre de una religión o de una nación que no les gusta, a pesar de que la cuestión no tuviera ninguna conexión con la religión o con los intereses de los pueblos. Quizá no sabían que el verdadero origen de su celo radicaba en ello, pero yo veía claramente que a la primera noticia de que tal o cual persona había escrito tal o cual cosa, rebuscaban en las bibliotecas y alambicaban sus espíritus animales para encontrar con qué refutarlo. Es la práctica común de quienes defienden tesis en las universidades y buscan distinguirse de sus adversarios. ¿Y qué podemos decir de las doctrinas prescritas en los libros simbólicos del partido, incluso entre los protestantes, que se nos suele obligar a aceptar bajo juramento? Que algunos sólo creen estar manifestando la obligación de profesar lo que los libros o formularios contienen de las Sagradas Escrituras, en lo cual otros les contradicen. Y en las órdenes religiosas del partido de Roma, sin conformarse con las doctrinas establecidas en su Iglesia, se prescriben límites más ajustados a los que enseñan: sirvan de ejemplo las proposiciones que el general de los

jesuitas, Claudio Acquaviva[262] (si no me equivoco), prohibió enseñar en sus escuelas. Sería bueno (dicho sea de paso) hacer una recopilación sistemática de las proposiciones dictaminadas y censuradas por los concilios, papas, obispos, superiores y facultades, que sería útil para la historia eclesiástica. Se puede distinguir entre enseñar y acoger una forma de pensar. No hay ningún juramento en el mundo ni prohibición que pueda forzar a un hombre a no cambiar de opinión, pues las formas de pensar son involuntarias en sí mismas; pero sí que se puede, y se debe, evitar enseñar doctrinas que sean consideradas peligrosas, a menos que uno se sienta obligado a hacerlo por motivos de conciencia. En ese caso, cuando uno ha recibido el encargo de enseñar, tiene que hacer una declaración sincera y dejar a un lado la postura propia, suponiendo, claro está, que pueda hacerse sin exponerse a un peligro extremo que podría obligar a renunciar a ello de forma discreta. Y prácticamente no parece que haya ningún otro modo de conciliar los derechos del público y de los particulares, ya que uno debe impedir aquello que considera perjudicial y los demás no pueden eximirse de los deberes impuestos por la conciencia.

§ 18. FILALETES. Esta oposición entre lo público y lo particular, e incluso entre las opiniones públicas de diferentes partidos, constituye un mal inevitable. Pero a menudo esas oposiciones son sólo aparentes y consisten simplemente en fórmulas. Asimismo, me veo en la obligación de decir, para hacer justicia al género humano, que no hay tantas personas sumidas en el error como se suele suponer; y no lo digo porque crea que están en la senda de la verdad, sino porque, en efecto, con respecto a las doctrinas que tanto revuelo han causado, no tienen absolutamente ninguna opinión positiva, y porque sin haber hecho examen alguno ni tener en su espíritu las ideas más superficiales sobre el asunto en cuestión, toman la

resolución de mantenerse firmes en su partido, como soldados que no se detienen a pensar en la causa que defienden. Si la vida de un hombre demuestra que no tiene ningún interés sincero por la religión, le basta con tener la mano y la lengua preparadas para defender la opinión común para que aquellos que le pueden procurar apoyo lo consideren recomendable.

TEÓFILO. Esta justicia que usted hace al género humano no se vuelve precisamente a su favor, pues los hombres tendrían más excusa si siguieran con sinceridad sus opiniones, en lugar de deformarlas según su interés. Sin embargo, puede que haya más sinceridad en sus hechos de la que usted parece dar a entender, puesto que, sin ningún conocimiento de causa, pueden alcanzar una fe implícita al someterse generalmente y a veces a ciegas, pero a menudo de buena fe, al juicio de otros cuya autoridad reconocieron alguna vez. Es verdad que el interés que ven en ello contribuye a tal sumisión, pero eso no impide que se acabe formando una opinión. En la Iglesia romana suele bastar más o menos con esa fe implícita, tal vez porque no hay ningún artículo de fe debido a la revelación que se considere absolutamente fundamental y necesario necessitate medii[263], es decir, cuya creencia sea una condición totalmente necesaria para la salvación. En cambio, sí que son todos necessitate praecepti[264], por la necesidad que enseñan de obedecer a la Iglesia, como se la llama, y de prestar toda la atención debida a lo que se propone como si viniera de parte de Dios, todo ello bajo pena de pecado mortal. Pero dicha necesidad no exige más que una docilidad razonable y no obliga a dar un asentimiento absoluto, según dicen los doctores más eruditos de esta Iglesia. No obstante, el cardenal Belarmino[265] llegó incluso a creer que no había nada mejor que esta fe infantil que se somete a una autoridad establecida, y relata con aprobación la habilidad de un moribundo que

eludió al diablo mediante el siguiente círculo vicioso que repite con frecuencia:

Yo creo todo lo que cree la Iglesia,
La Iglesia cree lo que creo yo.

Capítulo XXI. De la división de las ciencias

§ 1. FILALETES. Ya hemos llegado al final de nuestro camino y todas las operaciones del entendimiento humano han sido aclaradas. Nuestra intención no es entrar en los detalles de nuestro conocimiento. No obstante, tal vez sea conveniente aquí, antes de acabar, hacer un repaso general considerando la división de las ciencias. Todo cuanto puede entrar en la esfera del entendimiento humano constituye ya sea la naturaleza de las cosas en sí mismas; ya sea, en segundo lugar, el hombre en calidad de agente que tiende a perseguir sus metas y particularmente su felicidad; ya sea, en tercer lugar, los medios para adquirir y comunicar el conocimiento. Y la ciencia se divide, por tal motivo, en tres especies. § 2. La primera es la física o la filosofía natural, que incluye no sólo los cuerpos y sus afecciones, como el número o la figura, sino también a los espíritus, al propio Dios y a los ángeles. § 3. La segunda es la filosofía práctica o la moral, que enseña la forma de obtener cosas buenas y útiles y se propone no sólo el conocimiento de la verdad sino también la práctica de lo que es justo. § 4. Por último, la tercera es la lógica o el conocimiento de los signos, ya que λόγος significa palabra. Necesitamos signos de nuestras

ideas para poder comunicarnos unos a otros nuestros pensamientos, así como para almacenarlos para nuestro propio uso. Y tal vez si considerásemos distintamente y con toda la atención posible este último tipo de ciencia que se apoya en las ideas y en las palabras, tendríamos una lógica y una crítica diferentes de las que se han visto hasta ahora. Estas tres especies, a saber, la física, la moral y la lógica, son como tres grandes regiones en el mundo intelectual, totalmente separadas y distintas unas de otras.

TEÓFILO. Esta división ya fue célebre entre los antiguos, pues dentro de la lógica incluían también, como usted, todo lo que se relaciona con las palabras y la explicación de nuestros pensamientos: artes dicendi. Ahora bien, esto entraña una cierta dificultad, ya que la ciencia de razonar, juzgar o inventar parece ser muy diferente del conocimiento de las etimologías de las palabras y del uso de las lenguas, que es algo indefinido y arbitrario. Además, al explicar las palabras, estamos obligados a hacer una incursión en las ciencias mismas, como se muestra en los diccionarios; y, por otra parte, no podemos tratar la ciencia sin dar al mismo tiempo las definiciones de los términos. Pero la principal dificultad que se encuentra en esta división de las ciencias es que cada parte parece englobar el todo, ya que, en primer lugar, la moral y la lógica estarán incluidas en la física, considerada en el sentido general que acabamos de mencionar, pues al hablar de los espíritus, es decir, de las sustancias que tienen entendimiento y voluntad, y al explicar ese entendimiento a fondo, habrá que incluir toda la lógica; y, al explicar en la doctrina de los espíritus lo que pertenece a la voluntad, habrá que hablar del bien y del mal, de la felicidad y de la miseria, y verá que basta con llevar un poco más lejos tal doctrina para tener que incluir en ella a toda la filosofía práctica. A la inversa, todo podría entrar en la

filosofía práctica en tanto que sirve para nuestra felicidad. Como bien sabe, se considera con razón que la teología es una ciencia práctica, y que la jurisprudencia y la medicina no lo son menos; de manera que la doctrina de la felicidad humana o de nuestro bien y mal absorberá todos esos conocimientos cuando queramos explicar adecuadamente cuáles son los medios útiles para alcanzar el fin que la razón se propone. Por eso Zwinger[266] pudo incluirlo todo en su Teatro metódico de la vida humana, que Beyerlinck descompuso colocándolo en orden alfabético[267]. Al tratar todas las materias mediante diccionarios que siguen el orden alfabético, la doctrina de las lenguas (que usted incluye dentro de la lógica, al igual que los antiguos), es decir, la discursiva, se apropiará a su vez del terreno de las otras dos. Como ve, sus tres grandes regiones de la enciclopedia están en una guerra continua, ya que una siempre ataca los derechos de las otras. Los nominales creían que había tantas ciencias particulares como verdades, las cuales formaban después una serie de todos según como se ordenaran; y otros comparan el conjunto de nuestros conocimientos a un océano formado por un único cuerpo que se divide en caledoniano, atlántico, etíope e índico tan solo en función de unas líneas arbitrarias. Normalmente se observa que una misma verdad puede ser colocada en diferentes lugares según los términos que contenga, e incluso según los términos intermedios o causas de las que dependa, y según las consecuencias y efectos que pueda tener. Una proposición categórica simple solamente tiene dos términos, pero una proposición hipotética puede tener cuatro, sin mencionar las enunciaciones compuestas. Una historia memorable puede ser colocada en los anales de la historia universal y en la historia particular del país en el que ha ocurrido, y también en la historia de la vida de un hombre que ha participado en ella. Y

suponiendo que se trate de algún hermoso precepto de moral, de alguna estratagema de guerra, de alguna invención útil para las artes que sirven para facilitar la vida o mejorar la salud de los hombres, esa misma historia podrá ser remitida de forma útil a la ciencia o arte a la que se refiera, e incluso dicha ciencia se podrá mencionar en dos lugares distintos, a saber, en la historia de la disciplina, para describir su crecimiento efectivo, y también en los preceptos, para confirmarlos o aclararlos mediante ejemplos. Por ejemplo, lo que se cuenta a propósito de la vida del cardenal Cisneros[268], de quien se dice que gracias a una mujer morisca pudo reponerse de una fiebre héctica[269] casi incurable simplemente con fricciones, merece un lugar también en un sistema de medicina, tanto en el capítulo dedicado a la fiebre héctica como en el apartado relativo a las dietas medicinales que incluyen ejercicios; y, además, tal observación podrá ayudar a descubrir las causas de la enfermedad. También se podría hablar de ello en el apartado de la lógica medicinal, donde se trata el arte de encontrar remedios, y en la historia de la medicina, para mostrar cómo han llegado los remedios al conocimiento de los hombres y que con frecuencia ha sido gracias a simples empíricos e incluso charlatanes. Beverwijck[270], autor de un magnífico libro sobre la Medicina antigua basado por completo en autores que no eran médicos, habría conseguido que su obra fuera aún más hermosa si hubiera llegado hasta los autores modernos. Con todo esto vemos que una misma verdad puede ocupar varios lugares según las distintas relaciones que aquella pueda tener. Quienes se encargan de ordenar una biblioteca muchas veces no saben dónde colocar algunos libros, pues dudan entre dos o tres lugares igual de adecuados. Pero no hablemos ahora más que de las doctrinas generales y dejemos a un lado los hechos singulares, la historia y las lenguas. En mi opinión, todas las

verdades doctrinales tienen dos disposiciones principales, cada una con sus propios méritos, que convendría unir. Una de ellas sería sintética y teórica, y consistiría en organizar las verdades según el orden de las pruebas, como hacen los matemáticos, de manera que cada proposición vendría después de aquellas de las que depende. La otra disposición sería analítica y práctica, y empezaría por el objetivo de los hombres, es decir, los bienes, cuyo culmen es la felicidad, e iría buscando de forma ordenada los medios que sirven para adquirir dichos bienes o para evitar los males contrarios. Estos dos métodos tienen cabida en la enciclopedia en general, al igual que algunos también los han practicado en las ciencias particulares. De hecho, la propia geometría, tratada sintéticamente por Euclides como una ciencia, ha sido vista por otros como un arte y, aún así, podría ser tratada demostrativamente bajo esta forma, que pondría de manifiesto incluso su invención; es como si alguien se propusiera medir todo tipo de figuras planas y al empezar por las rectilíneas se diera cuenta de que se pueden dividir en triángulos, que cada triángulo es la mitad de un paralelogramo, y que los paralelogramos pueden ser reducidos a rectángulos, que son más fáciles de medir. Pero si al escribir la enciclopedia se consideraran ambas disposiciones a la vez, se podrían tomar medidas de referencia, para evitar así las repeticiones. A estas dos disposiciones habría que unir una tercera, en función de los términos, que efectivamente no sería más que una especie de repertorio, ya sea sistemático, mediante la ordenación de los términos en función de determinados predicamentos comunes a todas las naciones, ya sea alfabético, en función de la lengua admitida entre los eruditos. Por otra parte, dicho repertorio sería necesario para tener juntas todas las proposiciones en las que un término interviene de manera bastante notable, ya que siguiendo las dos vías precedentes, donde las verdades se

ordenan según su origen o según su uso, las verdades que se refieren a un mismo término no podrían encontrarse juntas. Por ejemplo, cuando Euclides mostró cómo hallar la mitad de un ángulo, no se le permitió adjuntar el método para hallar la tercera parte, ya que entonces habría sido necesario hablar de las secciones cónicas y eso era algo que todavía no correspondía hacer en aquel apartado. Pero el repertorio puede y debe indicar los lugares en los que se encuentran las proposiciones importantes que se refieren a un mismo tema. Aún carecemos de un repertorio así en geometría, que sería incluso de gran utilidad para facilitar la invención y ayudar al progreso de la ciencia, pues descargaría a la memoria y nos ahorraría el esfuerzo de buscar de nuevo aquello que ya ha sido encontrado. Con mucha más razón, estos repertorios también serían útiles en las demás ciencias donde el arte de razonar tiene menos poder, y sería sobre todo de una extrema necesidad en la medicina. Pero el arte de hacer tales repertorios no sería de los más fáciles. Me parece curioso, al considerar estas tres disposiciones, el hecho de que las tres respondan a la antigua división, que usted retoma, que divide la ciencia o la filosofía en teórica, práctica y discursiva, o bien en física, moral y lógica. La disposición sintética responde a la teórica; la analítica, a la práctica; y la del repertorio según los términos, a la lógica. De manera que esa antigua división funciona muy bien siempre y cuando sea entendida del modo en que acabo de explicar dichas disposiciones, es decir, no como ciencias distintas sino como ordenaciones diversas de las mismas verdades, en la medida en que se considere oportuno repetirlas. Hay también una división civil de las ciencias basada en las facultades y profesiones. Se emplea en las universidades y en los catálogos de las bibliotecas, y Draud[271], junto con su discípulo Lipen[272], que nos han legado el más amplio aunque

no el mejor catálogo de libros, en lugar de seguir el método de las Pandectas de Gesner[273], que es muy sistemático, se han conformado con emplear la gran división de materias (más o menos como los libreros) en función de las cuatro facultades (como se las llama) de teología, jurisprudencia, medicina y filosofía, y a partir de ahí han organizado los títulos de cada facultad según el orden alfabético de los términos principales que aparecen en el título de los libros. Esto supuso un alivio para estos autores, ya que no necesitaban ver el libro ni entender la materia de la que el libro trataba, pero no es de mucha utilidad para los demás, a menos que se incluyan remisiones de los títulos a otros de significado similar, pues, sin mencionar un gran número de errores que han cometido, se observa que con frecuencia llaman a una misma cosa con diferentes nombres, como, por ejemplo: observationes juris, miscellanea, conjectanea, electa, semestria, probabilia, benedicta[274] y otros muchos títulos por el estilo, cuando todos estos libros de jurisconsultos no son otra cosa que recopilaciones de derecho romano. Por eso, no cabe duda de que la disposición sistemática de las materias es la mejor, y a ella se pueden añadir los amplios índices alfabéticos elaborados a partir de los términos y los autores. Tampoco hay que desechar la división civil admitida que se basa en las cuatro facultades. La teología trata sobre la felicidad eterna y todo cuanto se relaciona con ella, en tanto depende del alma y de la conciencia; es como una jurisprudencia que contempla lo que se denomina de foro interno[275] y emplea sustancias e inteligencias invisibles. La jurisprudencia tiene como objeto el gobierno y las leyes, cuya finalidad es la felicidad de los hombres en tanto se puede contribuir a ella mediante lo externo y lo sensible, aunque se refiere principalmente a cuanto depende de la naturaleza del espíritu y no va más allá en los

detalles de las cosas corporales, cuya naturaleza da por supuesta para emplearlas como medios. De este modo, se libera de primeras de un importante aspecto referido a la salud, el vigor y la perfección del cuerpo humano, cuyo cuidado se deja en manos de la facultad de medicina. Algunos han pensado, y no sin motivos, que a las demás facultades se podría añadir la facultad económica, que contendría las artes matemáticas y mecánicas y todo lo referente a los detalles de la subsistencia de los hombres y las facilidades para la vida, donde se incluirían la agricultura y la arquitectura. Sin embargo, se abandona a la facultad de filosofía todo lo que no está incluido en las tres facultades que se llaman superiores, lo cual es un gran fallo, pues eso se ha hecho sin proporcionarle a quienes pertenecen a esta cuarta facultad los medios para perfeccionarse mediante la práctica, como pueden hacer los que enseñan en las otras facultades. Así, exceptuando tal vez las matemáticas, no se considera a la facultad de filosofía más que como una introducción a las demás. Por eso se pretende que la juventud aprenda en ella la historia y las artes de hablar, y algunos rudimentos de teología y de jurisprudencia natural, independientes de las leyes divinas y humanas, bajo el título de metafísica o pneumática, moral y política, con un poco también de física, para que sea útil para los jóvenes médicos. Esa es la división civil de las ciencias en función de los cuerpos y profesiones de los eruditos que las enseñan, sin mencionar las profesiones de los que no trabajan para el público a través de su discurso, quienes, si el saber se tratara como es debido, deberían trabajar bajo la dirección de los verdaderos sabios. Incluso en las artes manuales más nobles se ha ligado muy bien el saber con la práctica, e incluso podría hacerse mejor, como también se ha hecho en medicina, no sólo antaño, entre los antiguos (donde los médicos eran también cirujanos y

boticarios), sino también hoy en día, sobre todo entre los químicos. Esta misma combinación de práctica y teoría se observa en la guerra y entre quienes enseñan lo que se denomina ejercicios, al igual que entre los pintores o escultores y músicos, y entre algunos otros tipos de virtuosi. Si los principios de todas estas profesiones y artes, e incluso de los oficios, fueran enseñados de forma práctica a los filósofos, o en cualquier otra facultad de eruditos, tales eruditos podrían llegar a ser verdaderamente los preceptores del género humano. Pero para ello habría que cambiar muchas cosas del estado presente de la literatura y de la educación de la juventud y, por consiguiente, de la organización del Estado. Y cuando me detengo a considerar hasta qué punto los hombres han avanzado en sus conocimientos desde hace uno o dos siglos, y lo fácil que les resultaría llegar infinitamente más lejos para ser más felices, no pierdo la esperanza de que se produzca un cambio considerable, en una época menos agitada, al amparo de algún gran príncipe que Dios pueda suscitar para el bien del género humano.

[1] El ramismo fue una corriente antiaristotélica de pensamiento de la que formaron parte los discípulos del retórico, humanista y lógico francés Pierre de la Ramée [Petrus Ramus] (1515-1572). Los ramistas pretendieron constituirse como alternativa formal a la lógica y a la retórica clásicas, desarrolladas en un ambiente cultural con claro predominio de la expresión oral. Como movimiento, llegó a alcanzar una gran popularidad, especialmente en Francia, Alemania, Suiza y Países Bajos.

[2] El poeta italiano Matteo Maria Boiardo (1441-1494), conde de Scandiano, debe su fama a un poema épico titulado Orlando innamorato (1486) en el que se narran las aventuras y

desventuras, muchas de carácter fantástico, de Orlando (Roldán, caballero de la corte de Carlomagno), así como su historia de amor con la bella dama Angélica.

[3] El poeta italiano Ludovico Ariosto (1474-1533) dió continuidad literaria a las hazañas del Orlando del conde de Scandiano en otro poema caballeresco, titulado, en esta ocasión, Orlando furioso (1516), en el que el protagonista, tras ser rechazado por su amada, se vuelve «furioso» en un contexto histórico y político marcado por las leyendas de Carlomagno y la guerra de los caballeros cristianos contra los sarracenos.

[4] Amadís de Gaula es una obra maestra de la prosa medieval en lengua castellana y sin lugar a dudas el más famoso de los llamados libros de caballerías, que tuvieron una gran aceptación durante todo el siglo XVI en la península Ibérica. Fue compuesto primero en España o Portugal y casi seguramente sobre la base de fuentes francesas. Garci Rodríguez de Montalvo (ca. 1450-ca. 1505) reelaboró una de las versiones (de 3 vols., fechada en torno a 1420), le añadió un cuarto libro y continuó con un quinto, titulado «Las sergas de Esplandián».

[5] Sobre Luciano de Samosata, cfr. supra, nota n.º 84. En sus Relatos véridicos, obra también conocida con el título de Historias verdaderas, narra, entre otras cosas, un viaje por el espacio y una batalla estelar, motivo por el cual es considerada la primera obra de ciencia ficción de la historia de la literatura.

[6] Sobre Cyrano de Bergerac, cfr. supra, nota n.º 60.

[7] Se denomina progymnásmata («ejercicios preliminares») a los distintos elementos de adiestramiento utilizados en retórica para que los estudiantes dominen correctamente el uso de los loci, tópoi o lugares comunes.

[8] Sobre Apolonio, cfr. supra, nota n.º 51.

[9] La ectesis es un procedimiento de demostración empleado principalmente en la geometría euclidiana. Para establecer un teorema, se traza una figura singular que sea representativa de su clase; entonces, la inferencia es correcta cuando no se refiere a los caracteres peculiares de la figura singular, sino únicamente a aquellos caracteres que comparte con todas las figuras de su clase.

[10] El matemático alemán Johann Scheubel (1494-1570) es conocido por haber popularizado el álgebra por toda Europa, y más especialmente por haber introducido el uso de los símbolos + et -, que aparecen por primera vez con la publicación de su Algebrae compendiosa facilisqve descriptio (1550). Por otra parte, Scheubel también tradujo al alemán los libros VII-IX de los Elementos de Euclides, que fueron editados y publicados en Augsburgo en 1555.

[11] El matemático, geógrafo y retórico alemán Christian Herlin (ca. 1505-1562), latinizado Herlinus, es autor de los volúmenes 1 y 5 de la obra Analysis geometrica sex libri Euclidis [La explicación de los seis libros de geometría de Euclides], que su discípulo el matemático suizo Konrad Rauchfuss (ca. 1530-1660), más conocido como Dasypodius, completó y publicó en Estrasburgo en 1566.

[12] Se ha señalado un error de atribución en este ejemplo de argumentación por parte de Leibniz, pues no sería Disamis sino Bocardo. En efecto, Disamis es un término de la lógica aristotélica que designa a uno de los seis silogismos de la tercera figura de los 24 modos y que incluye una premisa mayor de tipo I, una premisa menor de tipo A y una conclusión de tipo I, es decir, una premisa mayor particular afirmativa, una premisa menor universal afirmativa y una conclusión particular afirmativa, mientras que Bocardo designa uno de los cuatro silogismos de la primera figura de los 24 modos y que

incluye una premisa mayor de tipo O, una premisa menor de tipo A y una conclusión de tipo O, es decir, una premisa mayor particular negativa, una premisa menor universal afirmativa y una conclusión particular negativa.

[13] El médico griego Galeno de Pérgamo (130-ca. 200/216) fue el autor de referencia en la medicina europea hasta la Baja Edad Media. La cuarta figura es aquella en la que el término medio se encuentra como predicado en la premisa mayor y como sujeto en la premisa menor. Se llama forma o figura galénica por suponer, sin fundamento, que fue Galeno quien la estructuró.

[14] Sobre Pierre de la Ramée, cfr. supra, nota n.º 1. De la Ramée expone estas críticas a la lógica aristotélica en unas «Scholae dialecticae» publicadas en un volumen titulado Scholae in liberales artes (1669).

[15] La expresión hýsteron próteron (del gr. πρότερον ὕστερον, «lo postrero, primero») implica siempre una inversión en el orden natural del razonamiento. En su acepción más común, da nombre a un recurso retórico que consiste en situar como primera palabra o idea clave de un argumento algo que sucede cronológicamente después de una segunda idea expresada. El objetivo es llamar la atención sobre la idea más importante, poniéndola en primer lugar.

[16] Aunque la idea expresada en «cogito ergo sum» [pienso, luego existo], expuesta por primera vez en francés en la cuarta parte de su Discurso del método (1637) de René Descartes, se han identificado formulaciones anteriores, alguna tan exacta como la que Gómez Pereira (1500-ca. 1567) expone en De inmortalitate animae (1554): «Nosco me aliquid noscere: at quidquid noscit, est: ergo ego sum» [Conozco que yo conozco algo. Todo lo que conoce es; luego yo soy], o los antecedentes en el cogito de Agustín de Hipona, aquí aludidos (cfr. De

Civitate Dei XI, 26; De Trinitate XV, 12, 21; De libero arbitrio II, 3).

[17] Locución latina que significa literalmente «[siendo] las demás cosas igual» y que se suele traducir en español como «permaneciendo el resto constante».

[18] Locución latina que significa «en su poder».

[19] En esta obra Arquímedes explica, entre otras, la ley de la palanca, afirmando que las magnitudes están en equilibrio a distancias recíprocamente proporcionales a sus pesos, y usa los principios derivados para calcular las áreas y los centros de gravedad de varias figuras geométricas, incluyendo triángulos, paralelogramos y parábolas.

[20] Sobre el Digesto o las Pandectas, cfr. supra, nota n.º 22.

[21] El humanista Lorenzo Valla (1406/1407-1457) abordó estas cuestiones en De elegantia linguae latinae (1444), primer estudio científico sobre el latín.

[22] «Tú, romano, piensa en gobernar bajo tu poder a los pueblos / (estas serán tus artes), y a la paz ponerle normas, / perdonar a los sometidos y abatir a los soberbios» (Virgilio, Eneida VI, 851-853).

[23] Sobre Proclo, cfr. supra, nota n.º 52.

[24] Locución latina que significa «a partir de los datos».

[25] El teólogo y jesuita español Tirso González de Santalla (1624-1725) desempeñó el cargo de Prepósito General de la Compañía de Jesús desde 1687 hasta su fallecimiento. Doctrinalmente opuesto a la escuela teológica del probabilismo, desarrolló un nuevo sistema de comportamiento moral llamado probabiliorismo, partidario de un mayor rigor en la conducta moral. Su Fundamentum Theologiae moralis id est, tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium, escrito en 1674, no fue aprobado por los censores de la Compañía de Jesús, pero fue corregido y finalmente publicado en 1694.

[26] El término éndoxa se utilizaba en lengua griega para referirse a personas o ciudades de excelente reputación, pero en su segunda acepción, usual en el contexto del análisis de discurso y de la argumentación, viene a significar cierto grado de aceptación de una opinión o una creencia. Aristóteles se sirve del término en ambos sentidos, e incluso a la vez, si bien lo hace con mayor frecuencia en referencia al segundo de ellos: «Son éndoxa las cosas que parecen bien a todos o a la mayoría o a los sabios y, entre estos, a todos o a la mayoría o a los más conocidos y reputados [endóxois])» (Tópicos, 100b21-3).

[27] El filósofo francés Simon Foucher (1644-1696), abate y canónigo de Dijon. Desde el punto de vista de sus propósitos filosóficos, básicamente trató de incidir en la reconciliación de la fe con el escepticismo, utilizando para ello argumentos escépticos de tipo académico inspirados en la obra de Sextus Empiricus y de Cicerón.

[28] Foucher atacó el ocasionalismo malebranchiano y llegó a publicar una Critique de la recherche de la vérité (1675). Sobre Malebranche, cfr. supra, nota n.º 1.

[29] El jesuita alemán Christoph Clau (1538-1612), más conocido como Clavio o Clavius, fue un matemático y astrónomo de gran renombre en la Europa de su época. En cuanto a sus aportaciones al ámbito de las matemáticas, Clau llegó a ser considerado el «Euclides» del siglo XVI, probablemente por los muchos complementos que introdujo en su traducción al latín de los Elementos (Euclides Elementorum Libri XV, 1574), y que eran fruto de sus propias investigaciones. También publicó un volumen de matemática algebraica (Algebra, 1608), y fue el primer matemático en utilizar el punto decimal.

[30] Johan de Witt (1625-1672) fue Gran Pensionario (Raadpensionaris, en neerlandés) de Holanda entre 1653 y

1672, cargo que en la práctica equivalía a ser el principal líder político de las Provincias Unidas de la época. Más allá de su carrera política, De Witt realizó varias aportaciones sustanciales al ámbito de la geometría, el cálculo de probabilidades y el álgebra lineal, especialmente como consecuencia de la publicación de sus Elementa curvarum linearum (1659), obra en la que se aborda la generación de las secciones cónicas por medio de pantógrafos y se determinan las propiedades básicas de las formas cuadráticas.

[31] «Y todo cuanto a la Escuela le ha placido imaginar.» Esta cita no ha podido ser identificada todavía, probablemente como consecuencia de algún error de transcripción en el texto original.

[32] Las infusiones de la madera del Pterocarpus indicus, un árbol conocido en Europa con el nombre de lignum nephriticum, eran suministradas por sus efectos diuréticos a enfermos del riñón y tenían un intenso color azul.

[33] Se trata del teólogo francés François Lamy (1636-1711), monje benedictino de la congregación de Saint-Maur, quien mantuvo discrepancias filosóficas, entre otros, con Spinoza (Le Nouvel Athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza, 1696) y Malebranche (De la connaissance de soi-même, 1694-1698).

[34] El ius accrescendi, o derecho a acrecer, es la facultad que se da en derecho de sucesiones a los demás herederos a acrecentar su herencia añadiendo parte de la de otro heredero que previamente haya renunciado a la suya.

[35] Como colofón a sus estudios de derecho, Leibniz presentó su tesis en dos sesiones: la primera, en julio de 1665, y titulada Disputatio juridica de conditionibus, y la segunda, en agosto de ese mismo año, que llevó por título Disputatio juridica posterior de conditionibus, donde sostuvo que las

demostraciones o pruebas en derecho deberían tener un rigor matemático. Ambos trabajos fueron publicados en el transcurso de ese mismo año, con esos dos títulos diferenciados.

[36] Los doce problemas que planteó Leibniz en su De arte combinatoria habían sido editados en 1666 con una estructura bastante desequilibrada y algo desordenada en cuanto a su presentación, y esta es la principal razón que se ha esgrimido a la hora de explicar los motivos por los cuales le disgustara tanto que un librero de Fráncfort llamado Cröker se hubiera atrevido a publicar en 1690 una reedición de la obra, sin su permiso, circunstancia por la que Leibniz protestó en las Acta Eruditorum de febrero de ese mismo año.

[37] El matemático y filósofo alemán Erhard Weigel (1625-1699), profesor en la Universidad de Jena, es considerado uno de los precursores de la Aufklärung [Ilustración alemana] y, como muchos de sus contemporáneos, se interesó por campos de la ciencia tan diversos como la astronomía, la física, la mecánica, la arquitectura, la jurisprudencia, la historia, la geografía o la ética. El propio Leibniz, que fue alumno suyo en 1663, reconoció el poderoso influjo que este profesor tuvo sobre él en el curso de su formación.

[38] El jurista, filósofo e historiador alemán Samuel Freiherr von Pufendorf (1632-1694) es uno de los grandes teóricos del derecho natural, ámbito en el que sobresalen particularmente sus comentarios y revisiones a los planteamientos de Thomas Hobbes y Hugo Grocio. La obra aquí citada, Elementorum Iurisprudentiae Universalis, Libri Duo (publicada en Jena en 1660), contenía, en efecto, un apéndice con diversas explicaciones sobre la «esfera moral».

[39] La Tabula Cebetis o Tabla de Cebes (atribuida a un discípulo de Sócrates llamado Cebes, aunque se cree que fue compuesta por un autor anónimo del siglo I o II d.C.) es un

diálogo filosófico-moral que, bajo la forma de alegoría de la vida humana, desarrolla el tema clásico de la elección moral entre el Vicio y la Virtud. El diálogo tuvo una amplia difusión a partir del siglo XVI, sobre todo merced a la serie de traducciones griegas y latinas editadas desde entonces.

[40] Nombre de una popular gazette o revista literaria francesa fundada en 1672 por escritor de comedias Jean Donneau de Visé (1638-1710).

[41] El matemático y astrónomo italiano Francesco Maurolico (1494-1575) legó a la posteridad su escritura algebraica, y especialmente la notación «A in B» para designar el producto de dos cantidades conocidas o desconocidas. En el campo de la óptica sobresalen obras como Photismi de lumine et umbra (1521) y Diaphana (ed. correg. y aum. en 1523, 1552 y 1611), en las que aborda la refracción de la luz y trata de explicar el fenómeno natural del arcoíris aquí aludido.

[42] El jesuita dálmata Marko Antun Domniani´c (1560-1624), más conocido por su nombre latinizado de Marco Antonio de Dominis, publicó una explicación de la formación del arcoíris en su tratado De Radiis visus et lucis in vitris, perspectivis et iride (1611) y que Descartes perfeccionó algunos años después.

[43] San Virgilio de Salzburgo (ca. 700-789) mantuvo varias querellas con san Bonifacio (ca. 680-755). Aquí se hace referencia a la más grave de ellas, que se originó cuando el segundo denunció al primero ante la Santa Sede por defender presuntamente que debajo de la Tierra había otro mundo, otros hombres, otro Sol y otra Luna. El papa Zacarías (ca. 679-752) respondió que si realmente llegaba a probarse que Virgilio había enseñado estas teorías, en tal caso debía ser excomulgado por un sínodo; sin embargo, no existen indicios de que Virgilio haya sido juzgado, condenado u obligado a retractarse, y de

hecho fue consagrado obispo de Salzburgo hacia el año 767, algunos años después de esa controversia, e incluso canonizado en 1233.

[44] De officiis [Sobre los deberes, o De oficios] (44 a.C.) es una obra de filosofía moral en la que Cicerón aborda los deberes a los que cada hombre debería atenerse en su condición de miembro de un Estado.

[45] El médico y astrólogo católico holandés Lieven Lemse (1505-1568), más conocido por su nombre latinizado de Levinus Lemnius, es autor de un compendio de fenómenos secretos, prodigios de la naturaleza, creencias populares, etc. con el objetivo de demostrar que hasta «en las más pequeñas obras de la naturaleza Dios brilla» y publicado con el título de Occulta naturae miracula (1559).

[46] Sobre Thomas Hobbes, cfr. supra, nota n.º 39. Hobbes alude a esta cuestión en varios momentos a lo largo de su obra, pero en este asunto concreto destaca esta cita extraída de De corpore (1655): «De esto también puede ser deducido que las primeras verdades de todas las cosas surgieron de la decisión de aquellos quienes primero impusieron nombres sobre las cosas o aceptaron de otros aquellos impuestos. Pues, para tomar un ejemplo, "el hombre es un animal" es verdadero, porque fue acordado imponer estos dos nombres sobre la misma cosa» (3: 8).

[47] Sobre esta locución latina, cfr. supra, nota n.º 8.

[48] La cita de Terencio, ampliada, dice así: «[...] incerta haec si tu postules / ratione certa facere, nihilo plus agas / quam si des operam ut cum ratione insanias», esto es, «si tú pretendes regularizar con tu razón todas estas irregularidades no adelantarás más que si te afanas por delirar razonablemente» (Eunuco I, 1: 61-63).

[49] Esta expresión procede del proverbio latino nodum quaerere in scirpo, ya comentado. Cfr. supra, nota n.º 57.

[50] Sobre Proclo, cfr. supra, nota n.º 52.

[51] El filósofo y matemático griego Tales de Mileto (ca. 625-ca. 547) es considerado el iniciador de la especulación científica y filosófica en la Antigua Grecia. Se cree que fue el primero en aplicar el pensamiento deductivo a la geometría y también se le atribuye la enunciación de dos teoremas geométricos, que llevan su nombre en su honor.

[52] Sobre Gilles Personne de Roberval, cfr. supra, nota n.º 50.

[53] El teólogo, filósofo y matemático francés Antoine Arnauld (1612-1694) fue uno de los principales líderes jansenistas y un destacado oponente de los jesuitas durante la segunda mitad del siglo XVII. De su obra matemática sobresale un tratado titulado Nouveaux éléments de géométrie (1667). Mantuvo una activa relación con Leibniz, especialmente epistolar.

[54] El matemático liejense René François de Sluse (1622-1685) fue muy respetado en su época por sus aportaciones a los ámbitos del álgebra, la física y la astronomía. En el primero de estos campos, Sluse trabajó particularmente con ecuaciones algebraicas de 3.er y 4.º grado. En su honor, el célebre polímata francés Blaise Pascal (1623-1662) bautizó a la familia de curvas algebraicas para exponentes enteros positivos como «perlas de Sluse». Cfr. supra, nota 91.

[55] El linguista y jurista francés Claude Hardy (ca. 1604-1678) fue también uno de los grandes matemáticos de su época. Su conocimiento profundo de lenguas como el griego y el árabe le permitió asumir la traducción de múltiples obras de referencia, antiguas y contemporáneas, tales como las de Euclides, Erasmo o Viète. La obra aquí aludida es Euclidis

Data, & Marini Philosophi in Data Euclidis commentarius graece & latine (1625).

[56] El filósofo neoplatónico Marinos de Neápolis (ca. 450-ca. 500), más conocido por su nombre latinizado de Marinus, fue discípulo y sucesor de Proclo (cfr. supra, nota n.º 52) al frente de la Academia platónica. De su obra, han sobrevivido apenas esta introducción a los Data de Euclides, su biografía de Proclo y dos textos de contenido astronómico.

[57] El matemático griego Sereno de Antinópolis (ca. 300-ca. 360) es autor de al menos dos tratados de envergadura: uno sobre las secciones del cilindro, al que se alude aquí, y otro sobre las secciones del cono. También escribió un comentario sobre las cónicas de Apolonio, del que únicamente han llegado a nosotros algunas referencias indirectas.

[58] Sobre Gilles Personne de Roberval, cfr. supra, nota n.º 50.

[59] El filósofo, gramático y pedagogo checo Jan Amos Komenský (1592-1670), más conocido con el nombre latinizado de Comenius o castellanizado de Comenio, dedicó su vida a la mejora de los sistemas de enseñanza. Sin embargo, en una faceta más desconocida, también realizó algunas aportaciones a otros campos de la ciencia, como por ejemplo la física. El pequeño libro al que se hace referencia aquí pertenece a este ámbito y se titula Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis [Sumario de la ciencia de la naturaleza, reformada conforme a la luz divina] (1633).

[60] A partir de 1591, François Viète (cfr. infra, nota n.º 61) empezó a publicar la exposición sistemática de su teoría matemática, a la que denominó logística especiosa (de specis, símbolo) o arte del cálculo sobre símbolos.

[61] El matemático francés François Viète (1540-1603) es considerado uno de los principales precursores del álgebra y

fue, en efecto, el primero en representar los parámetros de las ecuaciones mediante letras.

[62] La prueba del nueve es un sencillo cálculo que sirve para verificar el resultado de las operaciones aritméticas, especialmente las de multiplicación y división, basado en que el resto de dividir un número por nueve es el mismo que el de dividir por nueve la suma de sus cifras.

[63] Literalmente, «uno de los primeros conocidos entre los términos complejos».

[64] Sobre Gilles Personne de Roberval, cfr. supra, nota n.º 50.

[65] Locución latina que literalmente significa «desde el huevo» y en un sentido más amplio puede traducirse por «desde el principio» o «desde el origen». La expresión está tomada de la Ars poetica de Horacio, en la que se alude al huevo de Leda, del que nació Helena de Troya.

[66] Sobre Hipócrates de Cos, cfr. supra, nota n.º 13. Entre los tratados hipocráticos de caracter general figura uno titulado Aforismos, un término habría utilizado por primera vez por el célebre médico griego en referencia a una serie de proposiciones relativas a los síntomas y al diagnóstico de enfermedades. El concepto pasó posteriormente a formar parte del vocabulario especializado de la física y terminó aplicándose a principios concisos, coherentes y en apariencia cerrados propios de cualquier ámbito del saber.

[67] El término francés Réformation se utilizó durante el siglo XVII para hacer referencia a la Reforma protestante. Su equivalente en lengua española, para ese mismo periodo histórico, fue «Reformación».

[68] El humanista protestante de origen francés Isaac Casaubon (1559-1614) llegó a ser considerado, tras Joseph Justus Scaliger (cfr. supra, nota n.º 38), el mayor erudito del

siglo XVI, precisamente en una época en la que la erudición constituía el único criterio a la hora de valorar el valor científico en el ámbito de la investigación filológica.

[69] La locución nominal Orci galea (lat. Orcus, Orco, divinidad infernal, y galea, casco) se suele traducir al español como «capacete de Plutón». Este casco tenía, en efecto, la virtud de volver invisible a quien se lo ponía, tal como se recoge en el mito de Perseo.

[70] La cita de Petronio (cfr. supra, nota n.º 51), extractada literalmente e in extenso, dice así: «Et ideo ego adulescentulos existimo in scholis stultissimos fieri» (Satiricón, cap. 1). Petronio critica aquí, en efecto, la vacuidad de determinadas enseñanzas retóricas y su efecto perverso en los jóvenes.

[71] «La corrupción de los mejores es lo peor». Se trata de una sentencia muy popular en lengua latina que ha sido atribuida a Tomás de Aquino.

[72] Leibniz hace alusión aquí a un trabajo suyo titulado Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium, publicado en las Acta Eruditorum en el mes de junio de 1682.

[73] Sobre William Molyneux y su Dioptrica nova, cfr. supra, nota n.º 15.

[74] Esto es, basadas «en hechos».

[75] Esta palabra latina tiene su origen etimológico en la latinización de nombre del obispo de Worms entre los años de 1000 a 1025, un tal de Burckard o Burchard, autor de dos textos jurídicos (Decretum y Lex familiae wormatiensis ecclesiae) que fueron redactados con el objetivo de acabar con la confusión y desorden sistemático en el derecho canónico y en el derecho consuetudinario de su época, excesivamente diversificados y confusos. La recopilación de máximas y axiomas legales recibieron en latín medieval la denominación genérica de brocardica. En español existen dos sustantivos

emparentados con esta palabra: «brocardo» (veredicto, dicho, axioma legal o máxima jurídica, normalmente escrito en latín, que expresa concisamente un concepto o regla evidente) y «brocárdico» (postulado legal).

[76] El nombre al que quiere hacer referencia Teófilo aquí, y que no aparece en el texto original, es el de Julius Paulus Prudentissimus, uno de los juristas romanos más influyentes y distinguidos del siglo III d.C., castellanizado como Paulo.

[77] «El derecho no deriva de la regla, sino que esta se abstrae del derecho existente», Digesto 50, 17, 1 (Paulus, libro sexto decimo ad Plautium). La cita original (Non ex regula jus sumi*, sed ex iure quod est regulam* fieri*) no era exacta, pero ha sido revisada y corregida en nuestra traducción.

[78] Literalmente, «en lugar de "excepto en un caso" leen "excepto en más de un caso"». El problema de la identificación del unus casus (Instituciones IV, 6, 2), ha despertado la atención de los especialistas en derecho romano hasta nuestros días. En la parte final dice de este parágrafo se indica: «Sane uno casu, qui possidet nihilo minus actoris partes optinet, sicut in latioribus digestorum libris opportunius apparebit» [Solamente existe un caso en que aquel que posee representa el papel de actor, lo que se verá mejor en los libros más minuciosos del Digesto]. Sin embargo, algunos intérpretes del texto, como jurisconsulto italiano Emilio Ferretti (1489-1552), consideran la existencia de varias hipótesis en que se darían los presupuestos del unus casus, tesis retomada por el jurisconsulto francés Hugues Doneau (1527-1591), quien admitió las enmiendas sane non uno casu aludida por Leibniz en el texto original, o incluso sed non uno casu o sed nec uno casu, alegando que si se tratase de un caso único no habría motivo para que Justiniano remitiese al lector al Digesto, dado que en tal caso le bastaría con señalar cuál era la excepción.

[79] Jakob Barner (1641-1709), un discípulo de Franciscus Mercurius van Helmont (cfr. supra, nota n.º 16) que fue profesor de medicina y química en Padua y Leipzig y que llegó a ser médico personal del rey de Polonia, publicó la obra aquí citada con el título Prodromus Sennerti novi seu delineatio novi medicinae systematis (1674). También es autor de un manual elemental que tuvo mucha difusión en su época y titulado Chymia philosophica (1689). Por lo demás, la alusión al «difunto señor Barner» pone de manifiesto una vez más que Leibniz siguió revisando y corrigiendo su manuscrito bastante tiempo después de la muerte de Locke (al menos, hasta 1709, año del fallecimiento de este profesor).

[80] El médico y físico alemán Daniel Sennert (1572-1637), profesor de la Universidad de Wittemberg, contribuyó al renacimiento de la teoría atomista en la Europa de la época. Su legado bibliográfico es muy amplio, especialmente en los campos de la alquimia y de la química, destacando particularmente estos tres tratados: Institutiones medicinae (1611), Epitome scientiae naturalis (1618) y Hypomnemata physicae (1636).

[81] La cita pertenece al poeta dramático romano Publilio Siro (85 a.C.-43 a.C.) y está tomada de sus célebres Sententiae, recopiladas por Aulo Gelio en el siglo II d.C.

[82] «No debemos considerar ajeno a nosotros nada que sea humano» (Juliano Pomerio, De vita contemplativa III, 22). La cita tiene concomitancias con una afirmación hecha por Creso en el Heautontimorúmenos [El verdugo de sí mismo] de Terencio: «Humani nil a me alienum puto» [Nada que sea humano me resulta extraño], provocando que algunos editores y traductores de los Nuevos ensayos hayan atribuido erróneamente esta cita.

[83] El teólogo, filósofo y jurista jesuita español Francisco Suárez (1548-1617), conocido como Doctor Eximius et Pius, compendió en Disputationes metaphysicae (1597) toda la tradición especulativa anterior, sintetizando además la metafísica grecorromana como una disciplina autónoma e independiente.

[84] El jurista holandés Hugo de Groot (1583-1645), más conocido por su nombre castellanizado de Hugo de Grocio, ha pasado a la historia del derecho por ser unos de los pioneros teóricos del derecho internacional, especialmente en su célebre De iure belli ac pacis (1625). También fue filósofo, apologista cristiano, dramaturgo y poeta, manifestando sistemáticamente una voluntad ecuménica en aras de un orden auténticamente humano y una cristiandad abierta y purificada.

[85] Aristóteles nunca utilizó la palabra «metafísica», sino que hizo uso de otros términos para referirse a este campo. Uno de ellos fue precisamente el de «sabiduría», al que Aristóteles agrega otros, empleados en diferentes contextos, como «filosofía primera», «ciencia teológica» y «ciencia deseada» (Ζητούμενη επιστήμη, «el saber que se busca», en algunas traducciones al español de esta expresión), a la que aquí se alude y que, en efecto, es explícitamente empleada en la Metafísica en varias ocasiones (III.2, 996b2-3; 996b31-3; XI.1, 1059b1, 13, 22, 25; 2, 1060a4, 6).

[86] En alusión al emperador romano Marco Aurelio (121-180), cuyo nombre completo era Marco Aurelio Antonino Augusto. Su gran obra, Meditaciones (también conocida bajo los títulos de Pensamientos o A sí mismo) ha sido considerada un monumento al gobierno perfecto.

[87] Meditationes de cognitione, veritate et ideis [Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas], Acta Eruditorum (noviembre de 1684) (cfr. supra, nota n.º 94).

[88] «Extrait d'une lettre de M. de Leibniz sur ce qu'il y a dans les Mémoires de janvier et de février, touchant la génération de la glace, et touchant la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, par le R. P. Lamy Bénédictin», Mémoires de Trévoux (septiembre de 1701).

[89] El teólogo y filósofo escolástico Anselmo de Canterbury (1033-1109), Doctor de la Iglesia y uno de los máximos exponentes del pensamiento cristiano medieval, dedicó dos de sus principales obras a la demostración de la existencia de Dios: Monologio (1075) y Proslogio (1078). Fue precisamente en el cap. II de esta segunda obra donde formuló el argumento a priori, conocido a partir de Immanuel Kant (1724-1804) como «argumento ontológico».

[90] «Doctor Angélico» es uno de los sobrenombres con los que fue conocido Tomás de Aquino (cfr. supra, nota n.º 63). También contaron con cierta popularidad los de «Doctor Común» y «Doctor de la Humanidad».

[91] Sobre esta cuestión, cfr. las Meditaciones metafísicas de René Descartes (1.ª ed., en latín, 1641; trad. francesa, 1647), y más particularmente la tercera meditación, en la que ofrece argumentos para la demostración de la existencia de Dios.

[92] Nueva alusión al Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, varias veces citado en el texto original de los Nuevos ensayos, y más exactamente a la voz «Rorarius». Cfr. supra, nota n.º 15.

[93] Sobre esta cuestión, cfr. particularmente el libro segundo de De libero arbitrio, escrito por Agustín de Hipona de forma discontinua entre 368 y 395 y consagrado a la libertad humana.

[94] El filósofo griego Polemón (s.f.-ca. 270 a.C.) fue el cuarto escolarca de la Academia platónica. Según asegura Diógenes Laercio (cfr. supra, nota n.º 90), Polemón consideraba

que el objeto principal de la filosofía era ejercitar al hombre en cosas y actos, no en propiciar meras especulaciones dialécticas.

[95] El filósofo griego Arístipo (435 a.C.-350 a.C.) fue el fundador de la escuela cirenaica, una de las dos escuelas clásicas griegas que postularon el hedonismo (siendo la segunda la epicúrea). Arístipo y su discípulos defendieron que los deseos personales debían satisfacerse de inmediato, sin que los intereses de los demás pudieran servir de excusa para no hacerlo.

[96] El filósofo griego Antístenes (444 a.C.-365 a.C.) fue el fundador de la escuela cínica, que consideraba que el hombre portaba en sí mismo los elementos para ser feliz y que el verdadero bien consistía en la conquista de su autonomía, de donde se infiere el desprecio por la riqueza y cualquier forma de preocupación material.

[97] El filósofo presocrático griego Arquelao (siglo V a.C.) recibió las enseñanzas de Anaxágoras y se las transmitió al propio Sócrates. La información que se tiene sobre este filósofo se reduce prácticamente a la transmitida por Diógenes Laercio (cfr. supra, nota n.º 90), quien asegura que fue el primero en llevar la filosofía natural desde Jonia a Atenas.

[98] En sus Refutaciones sofísticas, Aristóteles describió los argumentos de los diálogos didácticos de la siguiente manera: «Los razonamientos didácticos parten de los principios propios de cada ciencia y no proceden a su deducción a partir de las opiniones del que responde (es necesario, en efecto, que el que aprende tenga confianza) [δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα]» (2, 165 b, 1-3).

[99] El eminente jurista alemán Hermann Conring (1606-1681) se dedicó inicialmente al cultivo de la filosofía natural y después a la medicina en la ciudad de Helmstedt, donde disfrutó de una gran consideración. Sus principales obras

abordaron cuestiones relacionadas con la historia y el derecho: De Origine juris germanici (1643), De Germanorum imperio romano (1644) y De Imperii Germanici republica (1654). Mantuvo correspondencia epistolar con Leibniz durante los años finales de su vida.

[100] El filósofo y médico italiano Bartolommeo Viotti (s.f.-1568) es autor de una obra titulada De demonstratione (1560), obra reeditada por el profesor de teología Andreas Fröling (1629-1683) con el título Barthelemi Viotti de Demonstratione (1640) y en la que, en efecto, figura el prefacio de Conring al que se hace mención aquí, así como una carta de este jurista al propio editor.

[101] El matemático griego Papo de Alejandría (ca. 290-ca. 350 d.C.), latinizado Pappus, fue un reconocido geómetra de época helenística al que se le han atribuido varios teoremas, subsumidos en su conjunto bajo el nombre genérico de «Teorema de Papo».

[102] Locución verbal francesa que podemos traducir por «retornar» o «regresar».

[103] El filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626), primer barón Verulam, vizconde de Saint Albans y canciller de Inglaterra, es considerado el iniciador del empirismo filosófico y científico. Su obra más relevante, el Novum organum (1620), aborda cuestiones relativas a la lógica del procedimiento técnico-científico, una lógica que se contrapone radicalmente a la del Órganon aristotélico, pues, a su juicio, este último sólo resultaba útil en el campo de la disputa verbal. Bacon defiende, en cambio, la tesis según la cual la inteligencia humana debe dotarse de instrumentos eficaces para dominar la naturaleza, y los experimentos, los únicos que pueden interpretar y dar coherencia a los datos obtenidos a partir de la experiencia sensible.

[104] Sobre Robert Boyle, cfr. supra, nota n.º 12.

[105] Descartes reconoció en varias ocasiones su deuda intelectual al respecto de la filosofía natural de Bacon, como lo prueban varias de las cartas que le remitió a su amigo el filósofo francés Marin Mersenne (1588-1648). En una de ellas (remitida el 23 de diciembre de 1630), Descartes se refiere en términos muy positivos a la técnica baconiana de elaboración de experimentos útiles.

[106] El filósofo holandés Baruch Spinoza (1632-1677) es, junto a Descartes y Leibniz, uno de los grandes filósofos racionalistas del siglo XVII.

[107] El teólogo y filósofo alemán Heinrich Oldenburg (ca. 1619-1677) logró integrarse en los medios intelectuales y científicos ingleses del último cuarto del siglo XVII y mantuvo particularmente relación personal con Thomas Hobbes, John Milton y Robert Boyle. Fue primer secretario de la Royal Society, de ahí que se le conozca sobre todo por su nombre inglés, Henry.

[108] Se conservan diez cartas remitidas por Spinoza a Henry Oldenburg (publicadas en 1677 en el segundo volumen de su Opera Posthuma). En una de ellas (la n.º VI, según la clasificación actual de esta correspondencia), de 15 páginas, Spinoza comenta de forma detallada algunos extractos de Tentamina quaedam physiologica diversis temporibus et occasionibus conscripta (1667), obra de Boyle que había estudiado con detenimiento y al respecto de la cual también le expuso a Oldenburg un cierto número de objeciones.

[109] El geómetra y astrónomo griego Hipócrates de Quíos (ca. 470-410 a.C.), considerado el matemático más relevante del siglo V a.C., debe parte de su celebridad a su cuadratura de la lúnula, esto es, la cuadratura mediante regla y compás de una lúnula de determinadas características. No debe confundirse

Hipócrates de Cos, aludido anteriormente (cfr. supra, nota n.º 13).

[110] Curiosamente, tanto el texto original del Essay de Locke como en la traducción francesa del mismo, elaborada por Pierre Coste, se alude a «protestantes en Inglaterra», mención que Leibniz sustituye hábilmente aquí por «calvinistas en Holanda».

[111] El teólogo jansenista francés Pierre Nicole (1625-1695), autor de unos célebres Essais de morale (1665), participó en primera persona en dos importantes controversias intelectuales (sobre el quietismo y sobre los estudios monásticos, respectivamente) que se produjeron en Francia durante la segunda mitad del siglo XVII. La obra aquí aludida se titula De l'unité de l'église, ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu (1687).

[112] Quintus Septimius Florens Tertullianus (ca. 160-ca. 220), castellanizado como Tertuliano, fue uno de los Padres de la Iglesia, el único (junto con Orígenes) no canonizado, probablemente por la controversia que provocaron sus vínculos hacia el final de su vida con el polémico movimiento montanista. Escritor realmente prolífico, destacó particularmente por su intensa labor como polemista. En este sentido, sobresalen sus De praescriptione haereticorum [Prescripciones contra todas las herejías], obra en la que fija pautas de uniformidad religiosa y disciplinamiento social destinadas a la comunidad cristiana de su época.

[113] A lo largo de la segunda mitad del siglo XVII, el debate teológico giró en varias ocasiones alrededor de los denominados «prejuicios legítimos». En este sentido, cabe destacar particularmente la publicación de los Préjugés légitimes contre les calvinistes (1671), de Pierre Nicole (cfr. supra, nota n.º 111), y su contrarréplica, Préjugés légitimes

contre le papisme (1686), obra del pastor calvinista francés Pierre Jurieu (1637-1713).

[114] El obispo de Meaux no es otro que el célebre eclesiástico e intelectual francés Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), defensor de la teoría del origen divino del poder y de la doctrina que postula el predominio en Francia del rey sobre la Iglesia católica, una tendencia autonomista conocida con el término genérico de galicanismo. Desde el punto de vista historiográfico, es considerado uno de los historiadores de referencia dentro de la escuela providencialista. Entre 1691 y 1701, Bossuet y Leibniz mantuvieron una relación epistolar en la que básicamente abordaron cuestiones relacionadas con una posible reunificación de las iglesias. La fecha de su fallecimiento, acaecido el 12 de abril de 1704, ha servido para fijar parcialmente la fecha de redacción de los Nuevos ensayos.

[115] La locución latina in integrum restitutio se utiliza con el significado de «restitución total». En el Digesto se alude a ella en el capítulo titulado De in integrum restitutionibus [Acerca de las restituciones totales].

[116] En el texto original, publiks spirits, en alusión a los hombres públicos de la Inglaterra lockeana.

[117] De Eróstrato, un pastor de Éfeso, se dice que el 21 de julio de 356 a.C. prendió fuego al templo de Artemisa, una de las siete maravillas del mundo, por el simple hecho de alcanzar la fama. La manía que lleva a algunas personas a cometer actos delictivos para conseguir renombre se denomina precisamente «erostratismo».

[118] El burlador de Sevilla o El convidado de piedra (1630), atribuida tradicionalmente al dramaturgo y poeta español Tirso de Molina (1579-1648), es la primera obra de teatro en la que se recoge el mito de don Juan, personaje que trata de burlar a todas aquellas damas con las que se que encuentra haciendo

uso de engaños y burlas. El dramaturgo francés Molière (1622-1673) escribió y estrenó una tragicomedia basada en la de Tirso de Molina, titulada Dom Juan ou le Festin de Pierre (1665).

[119] La locución latina corpus delicti (literalmente, «el cuerpo del delito») hace referencia a la prueba material de un acontecimiento o hecho.

[120] El escritor francés Antoine Gombaud (1607-1684), más conocido con el sobrenombre de caballero de Meré, es autor de dos ensayos que contaron con cierta difusión en su época, L'honnête homme y De la vraie honnêteté, pero aquí se hace alusión a sus Discours des Agréments, de l'esprit, de la conversation (1677), donde aborda el problema de la persuasión por el agrado.

[121] El matemático francés Blaise Pascal (1623-1662) aceptó el reto de su amigo el caballero de Méré de solucionar el famoso problema del que, en su honor, lleva su nombre, y consistente en saber cómo deben ser las apuestas de dos jugadores que, habiendo de alcanzar n puntos con sus dados, uno ha obtenido p y el otro q puntos en una primera jugada. Este y otros problemas planteados por el caballero de Méré a Pascal sobre cuestiones relacionadas con diferentes juegos de azar dieron origen a una correspondencia entre el propio Pascal y Pierre de Fermat (1601-1665), una relación epistolar que está en el origen de la teoría moderna de la probabilidad.

[122] Sobre Christiaan Huygens, cfr. supra, nota n.º 20. Huygens fue uno de los pioneros en la teoría de la probabilidad, tema sobre versó su tratado De ratiociniis in ludo aleae [Sobre los cálculos en los juegos de azar] (1656) en el que introdujo conceptos como el de «esperanza matemática» y logró resolver algunos de los problemas planteados por Pascal, Fermat o el caballero de Méré.

[123] Sobre Johan de Witt, cfr. supra, nota n.º 30. Su obra Waardije van lyf-renten naer proportie van Los-renten [El valor de las rentas vitalicias comparadas con los bonos de rescate] (1671) es considerada la primera aproximación matemática al azar y la probabilidad.

[124] La prostaféresis es un algoritmo utilizado a finales del siglo XVI y principios del XVII para aproximar la multiplicación y división de números mediante identidades trigonométricas.

[125] Tanto el término francés apparence como su equivalente literal español «apariencia» tienen en determinados contextos el significado común de «verosimilitud» o «probabilidad».

[126] El historiador bizantino Procopio de Cesarea (ca. 500-ca. 560) es autor de las fuentes de información más relevantes sobre el reinado de Justiniano (483-565), emperador del Imperio romano de oriente desde 527 hasta su muerte. Así, en Ὑπὲρ τῶν πολέμων λόγοι [Historia de las guerras] narra las campañas del general Belisario contra los sasánidas, los vándalos y los ostrogodos. No obstante, su obra más célebre es Ἀνέκδοτα [anécdota o composición inédita, que ha dado lugar al título Historia secreta], en la que, según el autor, se relata aquello que no estaba autorizado a escribir en sus obras oficiales por miedo a las represalias de Justiniano y su esposa Teodora.

[127] El historiador francés Louis Aubery du Maurier (1609-1687) es autor de obras como Relation de l'exécution de Cabrières (1645), Mémoires sur l'histoire de Hollande (1680) o Mémoires sur l'histoire de Hambourg, le Holstein, la Suède, la Pologne (ed. póstuma, 1748). Su padre, Benjamin Aubery du Maurier (1566-1636) fue un alto funcionario francés y desempeñó varios roles diplomáticos, entre los que cabe

destacar su condición de embajador de Luis XIII en Holanda entre 1613 y 1624.

[128] Sobre Hugo Grocio, cfr. supra, nota n.º 84.

[129] Se trata del historiador protestante italiano Gregorio Leti (1630-1701), autor de numerosas obras biográficas entre las cuales se encuentra la aquí aludida, cuyo título completo es Historia, e memorie recondite sopra alla vita de Oliviero Cromvele: detto il tiranno senza vizi, il prencipe senza virtù (1692).

[130] La biografía de Samuel Carrington sobre el líder político y militar inglés Oliver Cromwell (1599-1658) fue publicada en 1659 con el título A History of the Life and Death of his most Serene Highness.

[131] El ingeniero, soldado y mariscal de campo sueco Erik Dahlbergh (1625-1703) llegó a ser director general de fortificaciones de la corona sueca. En su faceta de cartógrafo, hay que subrayar que durante años suministró mapas topográficos a la casa editorial de Mattäus Merian y que fue autor de un extenso trabajo de grabados, Suecia Antiqua et Hodierna, en el que se trazaba una grandiosa imagen de su país durante su periodo como potencia mundial.

[132] Sobre Johann Baptist Sleidan, cfr. supra, nota n.º 3.

[133] En alusión al diplomático sajón Christoph von Carlowitz (1507-1578).

[134] La obra más relevante del historiador alemán Veit Ludwig von Seckendorf (1626-1692), Commentarius Historicus et apologeticus de Lutheranismo siva de Reformatione (1692), sigue siendo historiográficamente indispensable para el estudio de la historia de la Reforma. Seckendorf la redactó en respuesta a la Histoire du Luthéranisme (1680) elaborada por el jesuita francés Louis Maimbourg (1610-1686).

[135] Sobre Jacques Bénigne Bossuet, obispo de Meaux, cfr. supra, nota n.º 114.

[136] Clemente II (s.f.-1047), cuyo nombre civil era Suitger (Suibert* en el texto original), era conde de Morsleben y obispo de Bamberg cuando fue elegido papa el 25 de diciembre de 1046 gracias al apoyo que le prestó el rey alemán Enrique III el Negro (1017-1056).

[137] El elector Ernesto Augusto de Brunswick-Luneburgo (1629-1698) le había encargado a Leibniz la elaboración de una historia de la casa de Brunswick que se remontase hasta la época de Carlomagno, o incluso antes, con el propósito de proporcionarle informaciones históricas y genealógicas que le ayudasen en sus ambiciones dinásticas. Por ese motivo, a fin de hacerse con materiales de archivo relevantes, Leibniz realizó entre 1687 y 1690 frecuentes viajes por Alemania, Austria e Italia. Sin embargo, a pesar de haber trabajado durante décadas en el proyecto, finalmente no logró culminarlo, con toda probabilidad porque su metodología meticulosa y sumamente erudita se lo impidió.

[138] Sobre Gilles Ménage, cfr. supra, notas n.º 57 y n.º 68.

[139] El teólogo carmelita francés Jérôme-Hermès Bolsec (s.f.-1585) tuvo que huir de París, acusado de herejía, y abrazó la fe reformada nada más instalarse en Ginebra. Sin embargo, en 1582 expuso sus críticas incendiarias respecto a las tesis de los teólogos protestantes Juan Calvino y Teodoro de Beza (cfr. infra, nota 232) en sendos libelos: Histoire de la vie, mœurs, actes, doctrine et mort de Jean Calvin e Histoire de la vie, mœurs, doctrine et départements de Th. de Bèze. Al final de su vida decidió abjurar de la fe reformada, instalándose definitivamente en Lyon como médico.

[140] La credibilidad de los testimonios históricos («De fide historica») fue una preocupación recorrente a lo largo de los

siglos XVII y XVIII, especialmente en el ámbito de la historia eclesiástica y en la historia del derecho. Aquí Leibniz alude probablemente a la contribución que el jurista alemán Johannes Eisenhart (1643-1707) realizó a este debate, concretada en su obra De fide historica Commentarius, accesit Oratio de conjugendis Jurisprudentiae et Historiarum studii (1702).

[141] El monje alemán Johannes Trithemius (1462-1516) fue el fundador de la sociedad secreta Sodalitas Celtica [Cofradía Céltica] dedicada al estudio de las lenguas, las matemáticas, la astrología y la magia de los números. Trithemius debe su celebridad especialmente a su Steganographia (ca. 1500), tratado en el que procuró establecer una nueva ciencia para la ocultación de mensajes. Entre su amplia producción bibliográfica cabe destacar asimismo sus nueve obras históricas y particularmente su Compendium sive breviarium primi voluminis chronicarum sive annalium de origine regum et gentis Francorum (ca. 1514).

[142] El historiador y humanista alemán Johann Georg Turmair (1477-1534), más conocido con su nombre latinizado de Johannes Aventinus, es considerado uno de los pioneros de la filología clásica en Alemania. Es autor de unos Annales ducum Bavariae (1511), obra que también contó con una versión en lengua alemana titulada Baierische Chronik (ca. 1526-1533, publicada en 1556).

[143] El historiador alemán Peter von Weisse (1543-1598), latinizado Petrus Albinus, centró sus investigaciones en el ámbito de la historia local de Sajonia, ocupándose de la crónica histórica de ciudades como Annaberg, Chemnitz, Crimmitschau, Dresde o Schneeberg. Su obra más importante es Meissnische Land- und Berg-Chronica [Crónica del país de Meissen y la montaña] (1590).

[144] El historiador holandés Suffridus Petrus (1527-1597), Sifrid Petri en el texto original, publicó, entre otras, De Frisiorum antiquitate et origine (1590), una obra sobre las historia de los frisios (habitantes del reino histórico de Frisia, situado entre los actuales Países Bajos y el norte de Alemania).

[145] El historiador danés Saxo Grammaticus (s.f.-1208), castellanizado Sajón Gramático, es autor de la Gesta Danorum, los dieciséis libros de la historia danesa de su época. Los libros 1 al 9 están enfocados a la mitología nórdica, mientras que los libros 10 al 16 se centran en la historia medieval.

[146] Las «Edda» son recopilaciones literarias islandesas de época medieval y de hecho constituyen la fuente literaria más importante en el ámbito de la mitología nórdica. Son dos: la denominada Edda prosaica, conocida también como Edda Menor o Edda de Snorri (en honor a su compositor, Snorri Sturluson, ca. 1220-1225), y la Edda poética, también llamada Edda Mayor o Edda de Saemund (de autor anónimo, ca. 1250).

[147] El eclesiástico polaco Wincenty Kadlubek (ca. 1150-1223), también conocido con su sobrenombre latino de Magistri Vicenti [Maestro Vicente], escribió una crónica titulada Chronica Polonorum (1202) en que se relataba la historia de Polonia desde sus orígenes con el estilo alegórico característico de la época.

[148] El militar francés Louis-Marie-Victor d'Aumont (1632-1704) perteneció al círculo más cercano a Luis XIV. Fue elegido miembro de la Académie des inscriptions et belles-lettres en 1701.

[149] La primera obra que llevó por título Theatrum vitae humanae (1.ª ed., 1565) fue publicada por el médico suizo Theodor Zwinger (1533-1588) y era una especie de enciclopedia en la que se compilaban anécdotas e informaciones históricas relativas a la moral, las ciencias y las técnicas, la organización

social y la economía. Por su parte, el teólogo belga Laurentio Beyerlinck (1578-1627) se encargó de la publicación de una obra de corte similar, titulada Magnum Theatrum vitae humanae (1.ª ed., 1631), en la que también se abordaban temas muy diversos (desde profundas disertaciones teológicas hasta juegos y asuntos triviales) ordenados alfabéticamente.

[150] Sobre Cosmotheoros (ed. póstuma, 1698), cfr. supra, nota n.º 56.

[151] El filósofo y científico francés Bernard Le Bouyer de Fontenelle (1657-1757) fue un autor tan longevo como prolífico, pero su legado más significativo tiene que ver precisamente con la publicación de sus Entretiens sur la pluralité des mondes [Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos] (1686), obra en la que se expone la teoría copernicana inaugurando de paso un nuevo género literario, el de la divulgación científica.

[152] El dramaturgo francés Anne Mauduit de Fatouville (s.f.-1715) logró un gran éxito con su obra Arlequin empereur dans la Lune (1683). En su escena final, Arlequin describe lo que ha visto en la Luna en los siguientes términos: «El interés y la ambición gobierna allí a los hombres; la mayor virtud es disponer de muchos bienes; desde hace más de setenta años se está trabajando en un diccionario que estará terminado dentro de unos dos siglos; los médicos matan a los pobres; los jueces se dejan corromper; las damas son manirrotas y coquetas; sus maridos, unos cómodos». Tras cada de una de estas afirmaciones, los protagonistas de la obra levantan los brazos al cielo y gritan en coro: «C'est tout comme ici !» ¡Todo es como aquí!

[153] El astrónomo alemán Johannes Kepler (1571-1630) es una figura señera de la revolución científica, especialmente por sus leyes acerca del movimiento de los planetas en su órbita

alrededor del Sol. Su novela Somnium sive Astronomia lunaris Joannis Kepleri [El sueño o Astronomía de la Luna de Johannes Kepler], publicada póstumamente en 1634, narra el onírico viaje a la Luna de un joven islandés llamado Duracotus y su madre Fiolxhilda.

[154] Se trata de una nueva alusión a The Man in the Moone (1638), de Francis Godwin. Sobre este autor y esta obra, cfr. supra, nota n.º 54.

[155] Leibniz se refiere aquí, por segunda vez, a la Histoire comique des Estats et empires de la Lune (1657), una de las dos célebres obras de ciencia ficción escritas por Cyrano de Bergerac. Cfr. supra, nota n.º 60.

[156] Cfr. infra, nota n.º 258.

[157] Sobre el «estilo ectético» y el concepto del que este procede, cfr. supra, nota n.º 9.

[158] El sorites es una concatenación de silogismos (de ahí que también se le denomine polisilogismo). Tal concatenación puede producirse de dos maneras diferentes. En la primera, el predicado de cada proposición (como premisa) es el sujeto de la proposición siguiente (como premisa), siendo idénticos el sujeto de la premisa mayor y el de la conclusión: A es B; B es C; C es D; D es E; luego A es E (siendo A, B, C, D y E los términos de las premisas); en la segunda, se sobreentiende la conclusión de cada silogismo, salvo la última, que se hace explícita. Sobre la «paradoja del montón», o paradoja sorites, cfr. supra, nota n.º 47.

[159] Una inferencia (o consecuencia) a rectis ad oblicua consiste en concluir a partir de una sentencia con términos en nominativo otra en la que al menos uno de ellos aparezca en otro caso.

[160] Sobre Papo de Alejandría, crf. supra, nota n.º 101.

[161] Sobre Gerolamo Cardano, cfr. supra, nota n.º 13.

[162] El teólogo inglés Richard Hooker (1554-1600) tuvo un papel relevante en el desarrollo del anglicanismo y de hecho ha sido considerado uno de los padres fundadores de la Iglesia reformada de Inglaterra. Su gran legado fue precisamente Of the lawes of ecclesiastical politie, obra en la que Hooker aborda el corpus legal relativo al gobierno de la Iglesia (ecclesiastical politie, en el léxico inglés de finales del siglo XVI). Los cuatro primeros volúmenes vieron la luz en 1594; el quinto lo hizo en 1597, mientras que los cuatro últimos se publicaron póstumamente.

[163] La expresión tiene su origen en un verso de Horacio: «O imitatores, servum pecus» (Epístolas I, 19, 19), una crítica a los escritores que se limitan a imitar (imitatores) a otros escritores, y que finalmente no conforman más que un rebaño servil (servum pecus).

[164] El matemático griego del siglo III d.C. Diofanto de Alejandría (ca. 201/215-285/299), autor de una célebre Arithmetica a la que Leibniz alude unas líneas más abajo, ha sido considerado el inventor occidental del álgebra.

[165] El matemático italiano Scipione del Ferro (1465-1526) fue probablemente el primero en descubrir, hacia 1515, un método para resolver las ecuaciones de tercer grado deprimidas, si bien finalmente lo mantuvo en secreto.

[166] El matemático italiano Lodovico Ferrari (1522- 1565), alumno y colaborador de Gerolamo Cardano (cfr. supra, nota n.º 13) debe su celebridad a la resolución algebraica de la ecuación general de cuarto grado merced a un método que, en su honor, lleva su nombre (método de Ferrari).

[167] Hemos optado por un calco de la locución arcaizante francesa équation affèctée, introducida en el léxico matemático del siglo XVII por François Viète (cfr. supra, nota n.º 61) y caída en desuso poco tiempo después. Una équation affèctée,

por oposición a una équation pure, es una ecuación cuya incógnita aparece «elevada a varias potencias diferentes».

[168] El astrónomo y matemático francés Ismaël Boulliaud (1605-1694), autor de un conocido tratado titulado Astronomia philolaica (1645) en el que se demuestra que la fuerza gravitacional sigue la ley de la inversa del cuadrado, publicó una obra sobre la cuestión aquí aludida: De lineis spiralibus (1657).

[169] El matemático y geómetra flamenco Grégoire de Saint-Vincent (1584-1667) obtuvo un gran reconocimiento en su época por sus trabajos en el cálculo de áreas. Su obra más citada es Opus geometricum quadraturae circuli et sectionum coni (1647).

[170] En alusión a su tratado Nova methodus pro maximis et minimis, publicado en las Acta Eroditorum en 1684, y en el que Leibniz sentó las bases del cálculo infinitesimal.

[171] La géometrie fue publicada por René Descartes en 1637 como apéndice de su Discours de la méthode.

[172] Cfr. supra, nota n.º 52.

[173] Entre 1123 y 1517 se celebraron cinco concilios de Letrán. El quinto y último tuvo lugar en doce sesiones entre el 3 de mayo de 1512 y el 16 de marzo de 1517. El papa Julio II falleció el 21 de febrero de 1513, cuando tan sólo se habían celebrado cinco sesiones en las básicamente se había llegado al acuerdo de condenar el Concilio de Pisa (1512) y el conciliarismo, así como derogar la Pragmática Sanción de Bourges (1438). Fue el sucesor de Julio II, el papa León X (cfr. infra), quien prosiguió y clausuró el Concilio.

[174] El cardenal italiano Giovanni di Lorenzo de Médicis (1475-1521) fue papa de la Iglesia católica entre 1513 y 1521. Los principales acuerdos a los que se llegó en las siete sesiones del Concilio de Letrán en las que participó fueron la adhesión

de los franceses, que abandonaron las posturas del Concilio de Pisa, la condena de la doctrina de la negación de la inmortalidad del alma sostenida por el filósofo italiano Piero Pomponazzi (1462-1525) y la obligación de que toda obra impresa tuviera que ser previamente autorizada por la Iglesia.

[175] El bibliotecario francés Gabriel Naudé (1600-1653), un libertino muy conocido en los círculos intelectuales parisinos de la primera mitad del siglo XVI, teorizó soble la razón de Estado en sus célebres Considérations politiques sur les coups d'État (1639). Leibniz alude aquí a una compilación de anécdotas relativas al propio Naudé y al médico francés Guy Patin (1601-1672) publicadas póstumamente con el título de Naudeana et Patiniana (1701).

[176] El teólogo luterano alemán Daniel Hoffmann (ca. 1538-1611) mantuvo múltiples querellas doctrinales a lo largo de su vida, vehiculadas especialmente a través de obras polémicas como Explicatio discriminis inter theologicum et philosophicum hominem (1580), De ubiquitate Tractatus (1584); De usu et apllicatione notionum logicarum ad res Theologicas (adversus Rud. Godenium) (1596), De Deo et Christi (1598), Pro duplici varitate Lutheri (1600) o Super questione, num syllogismus rationis locum habeat in regno fiedei (1600). En 1604 se publicó en Fráncfort una obra en la que aborda directamente toda la polémica suscitada entre Hoffmann y Corneille Martini (cfr. infra), publicada con el título Malleus impietatis Hoffmannianae (1604).

[177] El filósofo luterano belga Corneille Martini (1567-1621), profesor de filosofía escolástica en Helmstadt durante treinta años, fue uno de los adversarios más acérrimos de ramismo (cfr. supra, nota n.º 1), cuyas doctrinas se estaban extendiendo con rapidez en los círculos intelectuales alemanes

de la época. Una de sus obras más significativas fue una Metaphysica, brevibus quidem, sed methodice conscripta (1622).

[178] El duque Julio de Brunswick-Luneburgo (1528-1589), príncipe de Brunswick-Wolfenbüttel (1568-1589) y de Calenberg (1584-1589), fundó en 1546 la Universidad de Helmstadt, concebida explícitamente con el propósito de formar a pastores protestantes.

[179] En alusión a la reina Cristina de Suecia (1626-1689), que fue una gran protectora de las artes y participó activamente en los círculos filosóficos e intelectuales de su época.

[180] Se trata de la traducción de una sentencia de Tertuliano: «Prorsus est credibile, quia ineptum est» (De carne Christi 5, 4). En su contexto original, la sentencia fue utilizada para sostener que los dogmas de la religión cristiana deberían apoyarse con una convicción tanto mayor cuanto menos racionalmente comprensibles resulten.

[181] «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el docto? ¿Dónde está el sofista de este tiempo? ¿No ha convertido Dios en necedad la sabiduría del mundo?», San Pablo, I Co 1, 20.

[182] «Sino que, como está escrito: Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el hombre puede pensar lo que Dios ha preparado para los que lo aman» (San Pablo, I Co 2, 9).

[183] El socinianismo es una doctrina cristiana, considerada herética, inspirada en las tesis de Lelio Socino (1525-1562) y difundida por su sobrino Fausto (1539-1604). La doctrina sociniana es antitrinitaria, niega la divinidad de Jesucristo, sostiene que la salvación consiste en la inmortalidad (concedida directamente a los que creen por la Gracia divina) y defiende una interpretación racionalista de la Biblia y de los Evangelios, postulando en este sentido la capacidad del creyente de discernir la verdad por sí mismo.

[184] El teólogo sociniano alemán Christoph Stegmann (ca. 1598-1646) realizó una exposición de sus principios en un manuscrito titulado Metaphysica repurgata (1635). Leibniz, que lo había leído en su juventud, llegó a escribir una reseña muy crítica sobre las tesis metafísicas allí contenidas.

[185] El teólogo luterano alemán Josua Stegmann (1588-1632) había publicado, en efecto, Photinianismus hoc est, succincta refutatio errorum photinianorum (1623), una obra en la que se criticaba duramente las tesis de los discípulos del obispo romano Fotino de Sirmio (ca. 300-376), incidiendo particularmente en las de sus últimos representantes, los socinianos. Los fotinianos también habían sostenido una formulación herética de la Trinidad y habían asegurado que Jesucristo había sido un simple hombre, de ahí que ambos términos (fotinismo y socinianismo) fueran utilizados en esta época como prácticamente sinónimos.

[186] El teólogo luterano alemán Andreas Kesler (1595-1643) también escribió al menos tres obras contra el socinianismo y sus seguidores, a los que él prefería denominar fotinianos: Logicae Photiniae examen (1621), Metaphysicae Photinianae partis specialis examen (1623) y Physicae Photinianae examen (1656).

[187] El teólogo jesuita francés Honoré Fabri (1608-1688) realizó múltiples investigaciones en el campo de la física y las matemáticas. De hecho, Fabri mantuvo relaciones epistolares con algunos de los eruditos más reputados de la época, entre los cuales cabe citar al propio Leibniz, quien, por otra parte, llegó a leer con especial interés un trabajo suyo titulado De maximis et minimis in infinitum (1679). La Summula theologica a la que se alude aquí había sido publicada en 1669, mientras que la Philosophiae tomus primus citada un poco más abajo (y que en sentido estricto era un compendio de notas de

curso tomadas por Pierre Mousnier, alumno suyo en la Universidad de Lyon, donde Fabri enseñaba) vio la luz en 1646.

[188] El escotismo es una corriente filosófica ubicada en la tradición escolástica iniciada por el teólogo escocés Duns Escoto (1266-1308), quien, junto con Guillermo de Ockham (cfr. infra, nota n.º 191), es considerado uno de los grandes filósofos medievales. Frente al tomismo, el escotismo subraya la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, lo que aplicado a Dios y a la creación supone la contingencia radical del mundo, que existe simplemente como un acto libre de la voluntad divina y que, en consecuencia, podría perfectamente no haber existido nunca o ser de un modo completamente distinto.

[189] El teólogo Nicolaus Vedel (1596-1642), profesor de filosofía sucesivamente en Ginebra, Deventer y Franeker (Frisia), publicó su Rationale theologicum seu de necessitate et vero usu principiorum rationis ac philosophiae in controversiis theologicis libri III (1628) en respuesta a los argumentos que el sacerdote católico François Véron (1577-1649) había esgrimido contra el empleo de los principios filosóficos en el ámbito de la teología.

[190] El teólogo protestante alemán Johannes Musaeus (1613-1681) mantuvo polémicas con algunos teólogos católicos de su época y mostró una férrea oposición a las tesis socinianas. El título original de la obra aquí aludida es De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis libri tres, Nicolai Vedelii Rationali Theologico potissimum oppositi (1644).

[191] El filósofo y lógico escolástico inglés Guillermo de Ockham (ca. 1280/1288-1349) es uno de los pensadores más conocidos en la historia de la filosofía medieval y probablemente «el mayor nominalista que jamás vivió». Su

trascendencia filosófica quedó reflejada en sus escritos, pertenecientes a campos tan variados como la lógica, la medicina y la teología. Entre sus principales aportaciones, suele hacerse alusión particularmente al planteamiento de un principio metodológico, conocido como «la navaja de Ockham», según el cual «en igualdad de condiciones, la explicación más sencilla suele ser la más probable». La paráfrasis de Leibniz puede identificarse con un extracto de sus Quodlibeta septem (V, 1), obra de temática religiosa que ha sido fechada como anterior a 1327.

[192] El zuinglianismo representó una de las formas fundamentales de la Reforma, junto al luteranismo, el calvinismo y el anglicanismo. El fundador de esta corriente fue el teólogo suizo Ulrico Zuinglio (1484-1531), líder de la Reforma protestante en su país. A pesar de sus coincidencias teológicas con Martín Lutero (cfr. infra, nota n.º 249), el pensamiento de Zuinglio presentó características propias: por ejemplo, sólo aceptó como Iglesia aquello que aparece en las Sagradas Escrituras, de ahí que sus iglesias fueran fundamentalmente templos de la palabra, apenas decoradas, y su liturgia muy exigua. La exposición sistemática de sus doctrinas se halla en su Commentarius de vera et falsa religione (1525). No obstante, el zuinglianismo apenas sobrevivió veinte años a su fundador y terminó fusionándose con el calvinismo en 1549.

[193] El teólogo calvinista, filósofo y jurista alemán Bartholomaeus Keckermann (1572-1608) se propuso desarrollar una simbiosis enciclopédica entre filosofía y teología. Logró alcanzar una gran influencia en todo el norte de Europa y en el Reino Unido, especialmente por su «método analítico» y también por sus escritos sobre retórica. Entre sus principales tratados cabe referirse a su Systema S. S. Theologiae (1602).

[194] El filósofo, lógico y místico mallorquín Ramon Llull, uno de los primeros autores en utilizar una lengua neolatina (el catalán) para expresar sus conocimientos filosóficos, científicos y técnicos, había tratado de demostrar el dogma de la Santísima Trinidad recurriendo a la razón en una de sus obras, Disputatio fidei et intellectus (1303), un texto que Llull había articulado precisamente como un diálogo entre la fe y el entendimiento.

[195] El teólogo cristiano de origen griego Clemente de Alejandría (ca. 150-ca. 220) trató de armonizar el pensamiento griego y el cristianismo. Entre las obras que han llegado a nuestros días sobresalen el Protrepticus [Exhortación a los griegos), el Paedagogus [Maestro] y las Stromata [Misceláneas].

[196] El apologista y filósofo cristiano Justino Mártir (100-162/168) ha sido considerado uno de promotores de la separación doctrinal entre cristianismo y judaísmo, tal como queda de manifiesto en las dos apologías (la Primera Apología, dedicada al emperador Antonino Pío), a sus hijos y al Senado romano, y la Segunda Apología, dirigida al Senado romano) y en el Diálogo con Trifón, únicas fuentes primarias que se han conservado de este autor. Fue condenado a muerte por decapitación por su rechazo a participar en el culto de los ídolos.

[197] El arzobispo de Constantinopla Juan Crisóstomo (344/349-407) no sólo fue célebre en su época por su elocuencia (χρυσόστομος [chrysóstomos] en griego significa literalmente «boca de oro»), sino también por su rigor y su celo reformista, los cuales a la postre lo condujeron al exilio primero y finalmente a la muerte.

[198] El escritor y académico francés Paul Pellisson-Fontanier (1624-1693), fundador de la denominada «estética galante» y autor de una Histoire de l'Académie française (1653), mantuvo correspondencia con Leibniz sobre la

tolerancia de las religiones y confesiones cristianas, especialmente con motivo de la publicación de un libro suyo titulado Réflexions sur les différends de la religion (1686).

[199] El filósofo, teólogo y humanista holandés Erasmo de Róterdam (1466/1469-1536) legó a la cultura occidental una inmensa bibliografía sobre religión, educación, literatura, etc., e influyó poderosamente en todas las corrientes intelectuales de su época. Su propuesta más polémica fue, quizá, la de la reforma de la Iglesia, que él fundamentaba tanto en la humildad de los primeros cristianos como en modelos de comportamiento propios de algunas de las figuras señeras de la Antigüedad clásica.

[200] El filósofo, pedagogo y humanista español Juan Luis Vives (1492-1540) ha pasado a la historia de la filosofía como el principal representante, junto a su maestro y amigo Erasmo de Róterdam (cfr. supra), del denominado «humanismo cristiano» (también denominado «nórdico», «transitaliano» o «transalpino»). Sus principales aportaciones tienen que ver probablemente con sus reflexiones acerca de la organización social; como judío convertido al catolicismo también se interesó en exponer sus puntos de vista teológicos sobre la fe cristiana en obras de temática fundamentalmente religiosa.

[201] El teólogo portugués Diego de Paiva de Andrade (1528-1575) es autor de varias obras en las que pretendió refutar con especial ahínco las tesis luteranistas de Martin Chemnitz (cfr. infra), como Decem libri orthodoxarum explicationum (1564) y sobre todo Defensio tridentinae fidei catholicae (1578). En esta última obra, considerada su mayor aportación al ámbito de la historia de la teología, recopila además las principales fuentes primarias de las diferentes opiniones que circularon por aquella época respecto al dogma de la Inmaculada Concepción.

[202] «Sería la peor crueldad». Hemos revisado y corregido la cita, que en la edición de los Nuevos ensayos no se corresponde exactamente con la original: «neque enim*, inquit*, immanitas deterior ulla esse potest».

[203] El teólogo protestante alemán Martin Chemnitz (1522-1586), latinizado Chemnitius, mantuvo un enfrentamiento teológico directo con Diego de Paiva de Andrade (cfr. supra, nota n.º 201), especialmente como consecuencia de la publicación de su Examen decretorum Concilii Tridentini (1566-1573), en el que aborda explícitamente y trata de refutar las tesis del teólogo portugués. Chemnitz es autor asimismo de otras obras de referencia en el ámbito de la teología protestante como Theologiae Jesuitarium praecipura capita (1562) o Harmonia evangelica (1593).

[204] El teólogo italiano Francesco Collio (ca. 1580-1640) es autor de De animabus paganorum (1622 y 1633), una obra de discusión doctrinal acerca de la salvación del alma de los paganos. Otras dos obras suyas que tuvieron cierto impacto entre los polemistas de la época fueron Conclusiones in sacra theologia numero MCLXV una cum variorum doctorum opinionibus (1609) y De sanguine Christi libri quinque in quibus de illius natura, effusionibus ac miraculis copiose disseritur (1612 y 1617).

[205] El filósofo, filólogo e historiador francés François de La Mothe Le Vayer (1583/1588-1672) fue uno de los principales representantes de la corriente de pensamiento libertina nacida y desarrollada durante siglo XVII. Aquí se alude a una de sus obras, De la vertu des païens (1.ª ed., 1641; 2.ª ed. aumentada, 1647), dedicada al cardenal Richelieu (1585-1642), que seguramente fue quien se la encargó.

[206] El teólogo y filósofo italiano Francesco Pucci (1543-1597) es autor de varios tratados donde se plantea la

constitución de una religión universal de carácter utópico. Polemizó duramente contra las principales doctrinas religiosas de la época. Como consecuencia de la publicación de De Christi servatoris efficacitate in omnibus et singulis hominibus (1592), en la que se recogen y desarrollan todas sus ideas relativas a una Iglesia universal y ecuménica, fue capturado, acusado de herejía, enjuiciado y finalmente ajusticiado por la Inquisición romana.

[207] El pelagianismo fue una corriente doctrinal que la Iglesia católica consideró como herejía desde el año 417. La doctrina, que tomó su nombre de un monje asceta bretón llamado Pelagio (ca. 350-ca. 420), negaba la existencia del pecado original y además consideraba que la gracia no desempeña papel alguno en la salvación, pues, a juicio de sus partidarios, en el transcurso de la vida del hombre únicamente ha de importar el hecho de obrar bien, siguiendo en lo posible el ejemplo de Jesús.

[208] El semipelagianismo fue un movimiento que trató de conciliar las ideas de los pelagianos con la doctrina ortodoxa sobre la gracia y el pecado original. Sus orígenes están vinculados a la figura del monje Juan Casiano (360-435). Sus doctrinas, como las de los propios pelagianos, fueron refutadas por Agustín de Hipona y terminaron siendo consideradas heréticas tras la celebración del segundo Concilio de Orange, en 529.

[209] El teólogo protestante francés Claude Pajon (1626-1685), escribió varios tratados filosóficos (Sermon sur II Co III, 1666; Examen du livre qui a pour titre Préjugés legitimes contre les Calvinistes, 1673; Remarques sur l'avertissement pastoral, 1685, etc.) en los que trataba cuestiones doctrinales propias de la Reforma, incidiendo particularmente en la concepción y desarrollo de un nuevo sistema sobre el libre

arbitrio y la gracia. Sus tesis llegaron a ser tan originales que provocaron el nacimiento de una pequeña corriente en el seno del protestantismo llamada precisamente pajonismo, duramente combatido por el teólogo Pierre Jurieu (cfr. supra, nota n.º 113).

[210] «Mejor es dudar en lo que no sabemos que porfiar lo que no está determinado.»

[211] «El ángel del Señor se le apareció [a Moisés] en una llamarada entre las zarzas. Moisés se fijó: la zarza ardía sin consumirse» (Éxodo 3, 2).

[212] «El Señor dijo a Moisés: "El corazón del faraón se ha obstinado; se niega a dejar marchar al pueblo. Preséntate al faraón por la mañana, cuando salga al río, y espéralo a la orilla del Nilo, llevando en tu mano el bastón que se convirtió en serpiente [...]"» (Éxodo 8, 14-15).

[213] «Vino, entonces, el ángel del Señor y se sentó bajo el terebinto que hay en Ofrá, perteneciente a Joás, de los de Abiezer. Su hijo Gedeón estaba desgranando el trigo en el lagar, para esconderlo de los madianitas» (Jueces 6, 11).

[214] La cita, tomada de Ovidio dice así in extenso: «Est deus in nobis; agitante caléscimus illo», esto es, «Hay un dios en nosotros; impulsados por él, nos enardecemos» (Los fastos VI, 5).

[215] Los pasajes en los que Sócrates asegura escuchar ya desde niño una voz interior (el famoso δαίμων socrático [demon, divinidad]) son numerosos. Cfr. especialmente Apología de Sócrates, 31c-d y 40 a-c, y también Eutifrón, 3 b; Eutidemo, 272 e; República, 496 c; Teeteto, 151 a y Alcibíades, 1034-6.

[216] En la Eneida de Virgilio se describe esta presunta «alienación del espíritu» de la Sibila de Cumas en los siguientes términos: «Apenas llegaron [Eneas y los guerreros troyanos] al

umbral, "Ahora es el momento de consultar los hados, dijo la virgen ¡he ahí, he ahí el dios!" Apenas pronunció estas palabras a la entrada de la cueva, inmutósele el rostro y perdió el color y se le erizaron los cabellos» (VI, 45-50).

[217] Cita latina tomada, como la precedente, de la Eneida de Virgilio, concretamente en el momento en el que Niso le pregunta a su amigo Euríalo: «¿Los dioses este ardor a las mentes añaden, Euríalo, o para cada uno se hace un dios su ardiente deseo?» (IX, 184).

[218] En el texto original, Leibniz optó por utilizar la traducción literal al francés del término inglés quakers, esto es, trembleurs (quake significa «temblor»). En castellano, «temblador» y «cuáquero» son sinónimos, siendo el primero un término menos común y además algo arcaizante.

[219] El cuáquero escocés Robert Barclay (1648-1690) es autor de varias obras con las que trató de hacer proselitismo en favor de su comunidad religiosa y entre las que cabe destacar Theologiae vere Christianae Apologia [Apología de la verdadera divinidad cristiana], publicada en Ámsterdam en 1676, en latín.

[220] La escritora mística flamenca Antoinette Bourignon de la Porte (1616-1680) empezó a luchar por el restablecimiento del verdadero espíritu evangélico tras convencerse de que Dios se comunicaba con ella interiormente, en el fondo de su alma, y exteriormente, a través de una serie de visiones, tal como confesó en su primera autobiografía, Sa vie extérieure (1616-1661) (1663).

[221] Se trata de la visionaria protestante alemana Rosamunde Juliane von der Asseburg (1672-1712), quien, según su propia confesión, fue destinataria de una serie de revelaciones y tuvo visiones celestiales desde los siete años de edad. De la divulgación de estas experiencias se encargó el

pietista Johann Wilhelm Petersen (Species facti von dem adlichen Fräulein R. J. v. A., 1691). Leibniz la apoyó, frente a las críticas de varios teólogos de la época, y comparó sus visiones con las de Brígida de Suecia (1303-1373) y otras mujeres de la Edad Media.

[222] El escritor y político inglés John Asgill (1659-1738) escribió múltiples panfletos que daban cuenta de su carácter excéntrico. Uno de ellos fue precisamente An argument proving, that according to the covenant of eternal life... man may be translated... without passing through death, although... Christ himself could not be thus translated till he has passed through death (1700), al que Leibniz hace referencia aquí y que causó un gran revuelo en su época, provocando incluso una orden de confiscación de todos los ejemplares publicados.

[223] El poeta barroco y místico alemán Quirinus Kuhlmann (1651-1689) hizo hincapié en sus escritos en la trascendencia de los acontecimientos acaecidos a lo largo de su vida, incluyendo visiones proféticas, como la demostración de Dios le había encomendado una misión en la Tierra. Considerado teológica y políticamente peligroso, fue detenido en Moscú, donde fue torturado y finalmente ejecutado en la hoguera por herejía.

[224] Moscovia es uno de los nombres que recibió el Gran Principado de Moscú, un estado ruso que existió entre 1283 y 1547, año en el que fue proclamado el Zarato.

[225] Los labadistas eran miembros de una secta fundada en 1669 por el teólogo francés Jean de Labadie (1610-1674). La teología labadista combina postulados propios del jansenismo con otros procedentes del pietismo, desarrollando así una doctrina radical basada en el cristianismo primitivo que incidía particularmente en la santidad y la vida en común. Llegaron a tener una gran influencia, especialmente en los Países Bajos, y

alcanzaron su momento de máxima expansión entre los años finales del siglo XVII y los primeros del XVIII.

[226] El filósofo y empresario inglés William Penn (1644-1718), un hombre de profundas convicciones que pregonó un retorno al cristianismo primitivo, fue uno de los primeros y más destacados cuáqueros. Leibniz se refiere aquí a An account of W. Penn's travails in Holland and Germany (1694), obra en la que el propio Penn relata los viajes proselitistas que había realizado en 1677. Penn debe parte importante de su celebridad a su condición de fundador, en 1781, de la provincia norteamericana de Pensilvania, por entonces colonia inglesa, donde promovió la igualdad social, los derechos individuales y el pacifismo.

[227] Sobre Jakob Böhme, cfr. supra, nota n.º 24.

[228] Según una leyenda medieval, Juan el Evangelista había transformado ramas en oro y guijarros en piedras preciosas, ayudando así a los pobres. El poeta y músico francés Adam de Saint-Victor (s.f.-1146), castellanizado Adán de San Víctor, fue el autor del poema aquí extractado por Leibniz: «Inmensamente rico Él se mostró, / Que oro obtuvo de las ramas, / Alhajas de la grava» (Sequentiae II: «De Sancto Ioanne Evangelista», 28-30).

[229] El ingeniero hugonote francés Bertrand de La Coste, un coronel de artillería refugiado en Hamburgo, pretendió haber solucionado el problema de la cuadratura del círculo en su obra Scheda de inventa quadratur a circuli, publicada en 1663. A pesar de que su propuesta fue refutada de inmediato por el matemático holandés Johannes Muller, La Coste no se dio por vencido y persistió en su particular batalla, publicando en 1667 una Démonstration de la quadrature du cercle qui est l'unique couronne et principal sujet de toutes les mathématiques, que llegó a ser traducida al neerlandés.

[230] La visionaria y profetisa Krystyna Poniatowska (1610-1644) experimentó una serie de visiones entre 1627 y 1629 que la llevaron a augurar la victoria del bando protestante sobre el partido imperial y católico en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), llegando incluso a desplazarse hasta la corte del duque de Friedland, Albrecht von Wallenstein (1583-1634), para reconocerlo como «Dios verdadero».

[231] El místico moravo Mikulás Drabik (1588-1671), latinizado Nicolaus Drabicius, dedicó su vida al estudio del Antiguo Testamento y en 1643 se proclamó profeta, asegurando que sus revelaciones estaban basadas en sueños y en conversaciones con una voz divina. Su marcado odio hacia los Habsburgo provocó que fuera capturado y finalmente ejecutado por un delito de lesa majestad.

[232] Sobre Comenio, cfr. supra, nota n.º 59.

[233] Lux in tenebris [La luz en las tinieblas] (1657) es el título de una recopilación elaborada por Comenio a partir de textos de los visionarios Christoph Kotter (1585-1647), Krystyna Poniatowska y Mikulás Drabik (cfr. supra), en los que se narran sus respectivas profecías al respecto de la resistencia protestante contra los Habsburgo y el papado en un contexto político marcado por la guerra.

[234] El Tratado de Nimega selló el final de la «Guerra de Holanda» (1672-1678), en la que Francia y sus aliados (Inglaterra, Münster, Lieja, Baviera y Suecia) se habían enfrentado a una coalición internacional conocida historiográficamente con el nombre de Cuádruple Alianza (conformada a su vez por las Provincias Unidas de los Países Bajos, el Sacro Imperio, Brandeburgo y España).

[235] Charles de Sainte-Maure (1610-1690), duque de Montausier, fue el preceptor de Luis de Francia (1661-1711), hijo primogénito de Luis XIV y conocido como el Gran Delfín.

[236] El diplomático francés Simon Arnauld de Pomponne (1618-1699), primero señor y más adelante marqués de Pomponne, fue secretario de Estado para asuntos exteriores del Reino de Francia entre 1671 y 1679 y, en consecuencia, tuvo que ocuparse de las negociaciones que condujeron a la firma del Tratado de Nimega.

[237] El filósofo y jurista alemán Jakob Thomasius (1622-1684), profesor de filosofía y elocuencia en Leipzig durante más de cuarenta años, ha sido considerado uno de los fundadores del derecho positivo, defendiendo, entre otras cuestiones, la prohibición de la tortura y la tolerancia religiosa. Fue profesor de Leibniz, con quien mantuvo correpondencia epistolar entre 1663 y 1672. El título completo de la obra aquí aludida es Disputatio ethica de officio hominis circa notitiam futurorum contingentium (Leipzig, 1664).

[238] En el texto original Leibniz emplea la expresión petites maisons, una de cuyas acepciones remitía en la lengua francesa de los siglos XVII y XVIII a los asilos privados para enfermos mentales. Se trata de una variante eufemística de asiles d'aliénés (en español, «manicomios»).

[239] Honorio (384-423) fue emperador del Imperio romano de Occidente desde el año 395 hasta su muerte, un periodo histórico caracterizado por la desmembración, las continuas disensiones internas y los violentos ataques desde el exterior. El saqueo aquí referido tuvo lugar el 24 de agosto de 410 y fue una acción de rapiña llevada a cabo por los visigodos de Alarico I (370-410). Era la primera vez, desde el año 387 a.C., que la ciudad de Roma era saqueada por un enemigo.

[240] «Todas las cosas».

[241] Según el historiador romano Tácito (ca. 55-120), un Breviarium imperii, encontrado en manos del emperador César Augusto (63 a.C.-14 d.C.) en su lecho de muerte, daba cuenta

del número de tropas regulares y auxiliares, los efectivos de su armada, las provisiones de los reinos dependientes, los tributos directos e indirectos y los gastos periódicos del Imperio (Annales 1, 11).

[242] «Manual de la sabiduría».

[243] El Urim y Tumim son dos términos que aparecen en la Biblia hebrea para hacer referencia a sendas piedras engastadas en aros de plata y de algún modo vinculadas al hoshen (pectoral) que portaba el Gran sacerdote de Israel. En cuanto a su función, se cree estas piedras fueron utilizadas con fines adivinatorios y más concretamente clerománticos.

[244] La trascendencia de la ciudad alemana de Wittenberg radica en su íntima relación con la vida con Martín Lutero (cfr. infra, nota n.º 249) y el comienzo de la Reforma protestante. Allí está ubicado el monasterio de los agustinos, que fue su principal lugar de residencia, y la Schlosskirche o «iglesia del Palacio», en una de cuyas puertas clavó las célebres 95 tesis.

[245] Durante el denominado Consensus Sendomiriensis, un sínodo general celebrado en la ciudad polaca de Sendomir (actual Sandomierz), se llegó a un acuerdo entre la facción luterana y la reformada, pero este finalmente no cuajó como consecuencia de una serie de disensiones internas, el aumento del socinianismo y la labor jesuítica, que terminaron por frenar el avance del protestantismo en toda Polonia.

[246] El Colloquium Charitativum Thoruniense se celebró en 1645 en la ciudad polaca de Toruń y reunió a representantes católicos, luteranos y calvinistas con el objetivo de restablecer la unidad de la fe y la paz religiosa en Polonia. El encuentro, que había sido convocado por iniciativa del rey Vladislao IV Vasa (cfr. infra), resultó infructuoso.

[247] El teólogo calvinista francés Théodore de Bèze (1519-1605), resultó castellanizado Teodoro de Beza, fue una de las

figuras más prominentes del grupo de los «monarcómanos», quienes a finales del siglo XVI se opusieron con dureza al absolutismo monárquico. Fue discípulo aventajado del propio Calvino. Participó directamente en la controversia surgida al hilo de la doctrina de la predestinación, que implicaba a Calvino contra Jérôme-Hermès Bolsec (cfr. supra, nota n.º 139), y que se derivó de la ejecución en la hoguera del teólogo y científico español Miguel Servet (1509/1511-1553). También sugirió en repetidas ocasiones la unión de todos los protestantes, pero su proposición a este respecto terminó siendo rechazada categóricamente.

[248] El reformador religioso y erudito alemán Philipp Schwartzerdt (1497-1560), más conocido bajo el sobrenombre de Melanchthon, mostró tal interés por lograr un entendimiento entre protestantes y católicos o, al menos, entre las distintas facciones protestantes, que los seguidores más estrictos del luteranismo llegaron a considerar heréticas sus opiniones. Fue representante de la Reforma ante la Dieta de Augsburgo, donde presentó las denominadas «Confesiones de Augsburgo» (1530), un conjunto de 28 artículos de fe que él había redactado personalmente, con la colaboración de Lutero, y que se caracterizaban por un tono tan conciliador que incluso llegó a sorprender a los católicos.

[249] El teólogo alemán Martin Luther (1483-1546), castellanizado Martín Lutero, fue el responsable del comienzo de la Reforma religiosa en Alemania y de hecho sus enseñanzas terminaron inspirando la Reforma protestante y el denominado luteranismo. Sus principales propuestas doctrinales tuvieron que ver con su deseo de que la Iglesia cristiana regresara a las enseñanzas originales de la Biblia, única fuente legítima de autoridad cristiana, y, como consecuencia de ello, con su rechazo frontal a cualquier forma de autoridad papal. Gracias a

la imprenta, sus escritos (como las noventa y cinco tesis, publicadas en 1517 con el título de Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum [Cuestionamiento al poder y eficacia de las indulgencias]) se difundieron rápidamente por toda Alemania y ejercieron una gran influencia sobre otros muchos reformadores. La trascendencia de Lutero, finalmente, superó con mucho la faceta puramente religiosa y enseguida alcanzó campos tan relevantes como el político, el histórico y el cultural, hasta el punto de que su nombre es uno de los grandes referentes de toda la historia de la cultura occidental.

[250] Esta comparación está tomada de una fábula de Esopo. Bóreas (el viento del norte) y Helios (el sol) utilizaron a un viajero envuelto en una capa para dirimir su disputa sobre su respectiva fortaleza: el primero que pudiera obligarle a quitarse la capa sería reconocido como el más fuerte de los dos. Así, Bóreas desató su viento, pero cuanto más soplaba, más agarraba su capa el viajero. Sin embargo, Helios, con sus rayos, logró hacer que este se desnudara e incluso que tuviera que ir a bañarse al río. La moraleja es que la persuasión resulta con frecuencia más eficaz que la fuerza a la hora de conseguir los objetivos.

[251] Sobre Honoré Fabri, cfr. supra, nota n.º 187. Fabri mantuvo una controversia directa con Christiaan Huygens (cfr. supra, nota n.º 20) al respecto de los anillos de Saturno, pues no creía en su existencia y en este polémico contexto decidió publicar su Eustachii de Divinis septempedani brevis annotatio in systema Saturnium Christiani Hugenii (1661), en el que exponía sus puntos de vista a partir de las observaciones de Eustachio Divini (cfr. infra) y el propio Huygens. Tras cinco años de debate, Fabri terminó reconociendo su error de interpretación y aceptando, en consecuencia, las teorías del famoso astrónomo holandés.

[252] El óptico y astrónomo italiano Eustachio Divini (1610-1685) es el responsable de varias invenciones y descubrimientos de interés. En el ámbito de la historia de la óptica, Divini se encargó de la fabricación de un gran número de microscopios compuestos y telescopios ópticos. También realizó múltiples observaciones astronómicas, e incluso trató de disputar a Huygens la autoría del descubrimiento de los anillos de Saturno, con escaso éxito a pesar del apoyo que a este respecto le prestó Honoré Fabri en la obra que publicó sobre este tema (cfr. supra).

[253] El verso completo, tomado de la Eneida de Virgilio, dice así: «Provehimur portu, terrae que urbesque recedunt» (III, 72), esto es, «Nos alejamos del puerto, y las tierras y las ciudades retroceden».

[254] Nueva referencia a un verso de Virgilio, extractado en este caso de sus Bucólicas (y levemente modificado, pues originalmente no se trata de una suposición afirmativa sino de una pregunta retórica): «Quizá los que aman se forjan sueños» (VIII, 108).

[255] San Agustín escribió su De utilitate credendi [La utilidad de creer] en 391-392. Se trata de un tratado de teología de corte apologético que Agustín dedicó a su amigo Honorato de Arlés (ca. 350-429).

[256] Sobre Pierre Nicole, cfr. supra, nota n.º 111.

[257] El equivalente acuñado en lengua española de este proverbio latino es el refrán «Más ven cuatro ojos que dos», que además de emplearse en su sentido literal se utiliza también para señalar que es más conveniente adoptar resoluciones consultadas a varias personas que basadas en una sola opinión.

[258] El teólogo católico inglés Henry Holden (1596-1662) es, en efecto, autor de Divinae Fidei Analysis, cum Appendice

de Schismate (1652; trad. inglesa, 1658), un tratado que provocó una duradera controversia en la que participaron el propio Holden y John Serjeant (1623-1707/1710), por el lado católico, y John Bramhall (1594-1663) y Henry Hammond (1605-1660), por el lado anglicano.

[259] El monje galorromano Vicent de Lérins (s.f.-ca. 450), castellanizado Vicente de Lerins, escribió un importante tratado teológico, el Commonitorium (434), en donde se exponen las reglas que debe seguir todo cristiano para distinguir las doctrinas del cristianismo original respecto a las heréticas (especialmente las del nestorianismo), sirviéndose para ello de un lenguaje próximo al del semipelagianismo y enfrentándose a los planteamientos agustinianos.

[260] Sobre Antoine Arnauld, cfr. supra, nota n.º 53. Leibniz hace referencia en este punto al tratado que dirigió contra los calvinistas, titulado La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie [La perpetuidad de la fe de la Iglesia católica respecto de la eucaristía] (1664).

[261] El teólogo jesuita, helenista e historiador alemán Jakob Gretser (1562-1625) participó intensamente en la batalla contrarreformista que la Compañía de Jesús desarrolló en Alemania a finales del siglo XVI y principios del XVII con obras como De modo agendi Iesuitarum cum pontificibus, praelatis, principibus, populo, iuventute, et inter se mutuo (1600), Labyrinthus cretico hunnianus, hoc est, disputatio de Hunnio praedicante Witebergensi, genioque Luterano (1602) o De festis Christianorum (1612). No se ha identificado ninguna obra que lleve por título el referido en el texto leibniziano, pero su contenido parece tener concomitancias con su Controversiarium Roberti Bellarmini S. R. E. Cardenalis amplissimi defensio (1607-1609), obra que Gretser escribió en defensa del célebre cardenal Belarmino (cfr. infra) y más

concretamente de los planteamientos teológicos que este había exhibido en sus Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos (1586-1593).

[262] El jesuita italiano Claudio Acquaviva d'Aragona (1543-1615), generalmente considerado como el segundo fundador de la Compañía de Jesús, fue, desde 1581, prepósito general de orden (el quinto desde su fundación, y el que más tiempo ha permanecido en el cargo). A él se debe la promulgación de la Ratio studiorum atque Institutio (1586), una obra en la que se resume la experiencia jesuítica en el campo de la educación.

[263] Locución latina que literalmente significa «necesidad de medio» e implica la necesidad absoluta de algo, sin lo cual no se puede conseguir la salvación. El bautismo, según este principio, es necesario con necesidad de medio.

[264] Locución latina que puede traducirse al español por «necesidad de precepto», en referencia a una obligación fundada en una ley eclesiástica, cuyo cumplimiento es conducente, pero no indispensable, a la salvación.

[265] El inquisidor y cardenal de la Compañía de Jesús italiano Roberto Belarmino (1542-1621) ha pasado a la posteridad por su defensa a ultranza de la fe y la doctrina católica durante y después de la Reforma protestante y que le hizo ser considerado «martillo de los herejes». Sobresale particularmente su participación en los procesos inquisitoriales contra Giordano Bruno (1548-1600) y Galileo Galilei (1564-1642), entre muchos otros.

[266] Sobre Theodor Zwinger y su Theatrum vitae humanae, cfr. supra, nota n.º 149.

[267] Sobre Laurentio Beyerlinck y su Magnum Theatrum vitae humanae, cfr. supra, nota n.º 149.

[268] El cardenal franciscano español Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), arzobispo de Toledo, primado de España,

tercer inquisidor general de Castilla y presidente (en dos ocasiones) del Consejo de Regencia de la Corona de Castilla, por incapacidad de la reina Juana I de Castilla (1479-1555), fue una de las personalidades más relevantes de la historia de España durante el reinado de los Reyes Católicos y contribuyó de forma decisiva a la configuración del nuevo Estado. Desde el punto de vista doctrinal, promovió reformas en la vida religiosa, que por aquellos años había dado muestras de una gran relajación moral.

[269] La fiebre héctica es una fiebre prolongada, con fuertes oscilaciones de temperatura y generalmente asociada a enfermedades consuntivas.

[270] El físico y humanista holandés Johann van Beverwijck (1594-1647), latinizado Bevorovicius, escribió varias obras que a la postre gozaron de una gran popularidad en su época sobre medicina, que era su especialidad, pero también sobre literatura e historia. Leibniz alude en este punto a una obra titulada Idea medicinae veterum (1637).

[271] El bibliógrafo alemán Georg Draud (1573-1635), latinizado Draudius, publicó algunos de más voluminosos catálogos bibliográficos de la época, como su Bibliotheca exotica (1610) y su Bibliotheca classica (1.ª ed., 1611; 2.ª ed. revisada, ampliada y publicada con el título Bibliotheca Classica Librorum Germanicorum, 1625).

[272] El bibliógrafo alemán Martin Lipen (1630-1692), latinizado Lipenius, es autor de varios catálogos bibliográficos, editados a partir de una ordenación alfabética de las materias, y no por autores: Bibliotheca realis medica (1679), Bibliotheca realis philosophica (1682), Bibliotheca realis theologica (1688) y Bibliotheca realis juridica (1688).

[273] El naturalista y bibliógrafo suizo Conrad von Gesner (1516-1565) fue el responsable de la publicación de Bibliotheca

universalis sive catalogus omnium scriptorum locupletissimus in tribus linguis Latina, Graeca et Hebraica (1645) y Pandectarium sive partitionum universalium Conradi Gesneri Ligurini libri XXI (1548). Como otros muchos bibliógrafos antes que él, Gesner incluyó en sus catálogos los nombres de infinidad de autores antiguos y contemporáneos, pero su caso no se limitó a realizar un trabajo de simple compilación sino que añadió múltiples informaciones complementarias a partir de sus propias observaciones, motivo por el cual ha sido considerado como padre fundador de la investigación bibliográfica en Europa. Por otra parte, su labor como naturalista también fue muy relevante y de facto su Historia animalium (1551-1558) es considerada una de las obras fundacionales de la zoología moderna.

[274] Se trata, en efecto, de términos bibliográficos con significados muy próximos entre sí. Todos ellos remiten a recopilaciones, ya sea de observaciones jurídicas (observationes juris), de extractos de diferentes tipos, géneros o procedencias (miscellanea), de hipótesis o conjeturas (conjectanea), de extractos escogidos (electa), semestrales (semestria), de extractos dignos de aprobación (probabilia) o de sentencias u opiniones buenas o prudentes (benedicta).

[275] Locución latina relativa al fuero de la conciencia, esto es, la libertad de la conciencia para aprobar las obras buenas y reprobar las malas. En español suele traducirse como «del fuero interior» o «del fuero interno».